

JÜRGEN HABERMAS

DISCURSUL FILOSOFIC AL MODERNITĂȚII

12 PRELEGERI

SUBSTANȚI 

Jürgen Habermas

Handwritten signature

Discursul filosofic al modernității

12 prelegeri

în românește de
Gilbert V. Lepădatu (I-IV),
Ionel Zamfir (V-VIII),
Marius Stan (IX-XII)
Studiu introductiv de
Andrei Marga

2000



DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE

Jürgen Habermas

Copyright © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1985

Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri

Jürgen Habermas

Copyright © 2000, **ALL EDUCATIONAL**

Toate drepturile rezervate Editurii **ALL EDUCATIONAL**.

Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată fără permisiunea scrisă a Editurii **ALL EDUCATIONAL**.

Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate editurii.

Copyright © 2000 by **ALL EDUCATIONAL**.

All rights reserved.

The distribution of this book outside Romania, without the written permission of **ALL EDUCATIONAL**, is strictly prohibited.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale

HABERMAS, JÜRGEN

Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri / Jürgen Habermas
– București: **ALL EDUCATIONAL**, 2000

p. 368; cm. 21

Index

ISBN 973-684-251-7

Editura ALL EDUCATIONAL:	București
	Bd. Timișoara nr. 58, sector 6
	Tel.: 402.26.00
	402.26.01
	Fax: 402.26.10
Departamentul difuzare	Tel.: 402 26 20
	Fax: 402 26 30
Comenzi la:	comenzi@all.ro
URL:	http://www.all.ro
Redactor:	Lepădatu V. Gilbert
Coperta:	Stelian Stanciu
Director artistic:	Mircea Dumitrescu

PRINTED IN ROMANIA

I. Conștiința timpului proprie modernității și nevoia acesteia de autoasigurare

I

În celebra observație preliminară la colecția sa de eseuri de sociologia religiei, Max Weber dezvoltă acea „problemă de istorie universală”, căreia el i-a consacrat opera sa științifică de-o viață, și anume întrebarea, de ce în afara granițelor Europei „nici dezvoltarea științifică, nici cea artistică, statală sau economică n-au luat-o în direcția acelor căi de raționalizare ce sunt specifice Occidentului”⁶. Pentru Max Weber era încă de la sine înțeleasă relația internă, adică relația nu doar contingentă, dintre modernitate și ceea ce el a numit raționalism occidental⁷. Ca „rațional” el descria acel proces de dezvrăjire care a făcut ca în Europa imaginile religioase ale lumii, aflate în proces de dezintegrare, să dea naștere unei culturi profane. Aici s-au dezvoltat, odată cu științele empirice moderne, odată cu artele devenite autonome și cu teoriile despre morală și drept întemeiate pe principii, sfere valorice culturale ce au făcut posibile procese de învățare întotdeauna conforme cu legitatea interioară a problemelor teoretice, estetice și moral-practice.

Max Weber nu a descris din perspectiva raționalizării doar profanizarea culturii vestice, ci, înainte de toate, dezvoltarea societății moderne. Noile structuri ale societății sunt formate prin diferențierea celor două sisteme ce se îmbină funcțional, cristalizate în jurul nucleului organizatoric al activității capitaliste și al aparatului birocratic de stat. Max Weber înțelege acest proces ca instituționalizare a unei acțiuni economice și administrative, care este rațională în raport cu un scop (*zweckrational*). Pe măsură ce viața de zi cu zi a fost cuprinsă de aceste raționalizări culturale și sociale, s-au dizolvat și formele de viață tradiționale, diferențiate în modernitatea timpurie în special pe categorii profesionale. Firește, modernizarea lumii nu e determinată numai

⁶ M. Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. I, 1973.

⁷ vezi J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm, 1981, vol. I, 225 sqq.

prin structuri ale raționalității în raport cu un scop. E. Durkheim și G. H. Mead au văzut lumile raționalizate influențate mai degrabă de un contact, devenit reflexiv, cu tradițiile care și-au pierdut caracterul lor natural – printr-o universalizare a normelor de acțiune și printr-o generalizare a valorilor ce au eliberat – în spații de joc extinse ale opțiunilor – acțiunea comunicativă de contextele îngust delimitate; în cele din urmă, prin modelul socializării menit formării de identități personale abstracte, care intensifică individualizarea adulților. Aceasta este, în linii mari, imaginea modernității așa cum a fost ea trasată de clasicii teoriei sociale.

Tema lui M. Weber e pusă astăzi într-o altă lumină – prin munca celor care se revendică de la el și, nu mai puțin, prin munca acelor care îl critică. Cuvântul „modernizare” a fost introdus ca termen abia în anii '50; acesta desemnează de atunci o abordare teoretică care preia problematica lui Max Weber, dar care însă o prelucrează cu mijloacele funcționalismului specific științelor sociale. Conceptul de modernizare se referă la un mănunchi de procese cumulative ce se consolidează reciproc: la formarea de capital și mobilizarea de resurse; la dezvoltarea forțelor de producție și creșterea productivității muncii; la impunerea puterii centrale și la cultivarea identităților naționale; la extinderea drepturilor politice de participare, a formelor urbane de viață, a educației școlare formale; la secularizarea valorilor și a normelor, ș.a.m.d. Teoria modernizării transformă conceptul weberian de „modernitate” într-o abstracțiune plină de consecințe. Ea îndepărtează modernitatea de originile ei modern-europene și o stilizează într-un model, neutru din punct de vedere spațio-temporal, al procesului de dezvoltare socială în general. În plus, ea întrerupe legăturile interne dintre modernitate și contextul istoric al raționalismului occidental, în așa fel încât procesele modernizării să nu mai poată fi înțelese ca raționalizare, ca o obiectivare istorică a structurilor raționale. James Coleman vede în aceasta avantajul de a nu mai împovăra conceptul de modernizare, generalizat prin teoria evoluționistă, cu viziunea unei perfecțiuni a modernității, așadar a unei stări orientate către o finalitate, ce ar trebui urmată de dezvoltări „postmoderne”.⁸

Tocmai cercetarea modernizării din anii '50 și '60 a fost cea care a creat, desigur, premisele ca expresia „postmodernism” să poată circula printre cercetătorii din științele sociale. Având imaginea unei modernizări devenite independente din punctul de vedere al evoluției, o modernizare ce merge de la sine, observatorul din științele sociale poate cu atât mai repede să se

⁸ „Art. Modernization”, în *Encycl. Soc. Science*, vol 10, 386 sqq.

despartă de acel orizont conceptual al raționalismului occidental din care s-a născut modernitatea. Dacă însă sunt anulate legăturile interne dintre conceptul de modernitate și înțelegerea de sine dobândită din orizontul rațiunii occidentale, atunci procesele de modernizare, care decurg oarecum automat, pot fi relativizate din perspectiva îndepărtată a unui observator postmodern. Arnold Gehlen a sintetizat aceasta într-o formă ușor de reținut: premisele iluminismului sunt moarte, doar consecințele sale persistă în continuare. Din această perspectivă, iese în evidență o modernizare *socială*, ce funcționează pe mai departe fără pretenții, în raport cu impulsurile unei modernizări *culturale* devenite aparent învechită; ea execută doar legile de funcționare ale economiei și ale statului, ale tehnicii și științei, ce s-au unit, se spune, într-un sistem autonom. Accelerarea neconținută a proceselor sociale apare atunci ca fiind reversul unei culturi epuizate, cristalizate. Gehlen desemnează ca fiind „cristalizată” cultura modernă, întrucât „toate posibilitățile gândite aici sunt dezvoltate în realitățile lor fundamentale”. S-au descoperit și s-au preluat, de asemenea, posibilitățile contrare și antitezele, așa încât acum devin din ce în ce mai improbabile modificările făcute în premise... Dacă aveți o asemenea reprezentare, Dvs. înșivă veți percepe cristalizarea dintr-un domeniu atât de variat și uimitor de agitat precum e cel al picturii moderne...”⁹ Deoarece „istoria ideilor este încheiată”, Gehlen poate constata ușurat că „am ajuns în *posthistoire*”. Împreună cu Gottfried Benn, el dă sfatul: „bazează-te doar pe ceea ce ai”. Această despărțire *neoconservativă* de modernitate nu vizează, așadar, dinamica modernizării sociale, ci învelișul unei, așa se pare, înțelegeri de sine culturale a modernității, înțelegere ce a fost depășită.¹⁰

Ideea de postmodernitate apare totuși, într-o cu totul altă formă politică, anume cea *anarhistă*, la teoreticienii care nu țin seama de faptul că a survenit o decuplare a modernității de raționalitate. Și ei reclamă sfârșitul iluminismului și depășesc orizontul tradiției rațiunii din care s-a înțeles cândva modernitatea europeană – și ei dobândesc o poziție fermă în *post-histoire*. Altfel însă decât cea conservativă, despărțirea anarhistă se referă la modernitatea *în întregul ei*. În timp ce acel continent de concepte fundamentale ce poartă raționalismul occidental al lui Max Weber se scufundă,

⁹ A. Gehlen, „Über kulturelle Kristallisation”, în *idem, Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwind 1963, 321.

¹⁰ Extrag dintr-un eseu al lui H. E. Holthusen, *Heimweh nach Geschichte*, din *Merkur*, nr. 430, decembrie 1984, 916, faptul că Gehlen ar fi putut împrumuta expresia „Post-histoire” de la tovarășul său de idei Hendrik de Man.

rațiunea își arată acum adevărata ei față – ea e demascată ca fiind subiectivitate asupritoare și, în același timp, ea însăși înrobită, ca voință de înstăpânire instrumentală. Forța subversivă a unei critici à la Heidegger sau Bataille, care smulge vâlul rațiunii de pe fața purei voințe de putere, trebuie să zguduie în același timp carcasa de oțel în care spiritul modernității s-a obiectivat *din punct de vedere social*. Din această perspectivă, modernizarea socială nu trebuie să supraviețuiască sfârșitului modernității culturale din care a izvorât – ca n-ar trebui să reziste anarhismului „imemorial”, sub semnul căruia își croiește drum postmodernismul.

Indiferent cum se deosebesc aceste variante ale unei teorii a postmodernității, amândouă renunță la orizontul conceptual fundamental în care s-a format și elaborat înțelegerea de sine a modernității europene. Ambele teorii ale postmodernității pretind că au ieșit din acest orizont, pretind că l-au lăsat în urma lor ca pe un orizont al unei epoci trecute. Hegel a fost primul filosof care a dezvoltat un concept clar de modernitate; la Hegel trebuie, de aceea, să ne întoarcem, dacă vrem să înțelegem ce a însemnat relația internă dintre modernitate și raționalitate, relație considerată de la sine înțeleasă până la Max Weber, dar pusă astăzi la îndoială. Trebuie să ne asigurăm de conceptul hegelian de modernitate, pentru a putea judeca dacă e justificată pretenția acelor care își întemeiază analiza pe *alte* premise. În orice caz, noi nu putem renunța a priori la suspiciunea cu care privim faptul că gândirea postmodernă își arogă pur și simplu o poziție transcendentă, ca rămânând în realitate prinsă în presuposițiile înțelegerii de sine moderne, puse în valoare de Hegel. Nu putem exclude de la început faptul că neoconservatismul sau anarhismul de inspirație estetică repetă iarăși, în numele unei despărțiri de modernitate, revolta contra ei. Ba s-ar putea ca ele să-și ascundă pur și simplu ca post-iluminism complicitatea cu o tradiție venerabilă a antiiluminismului.

II

Hegel utilizează conceptul de „modernitate” ca și concept al vremii, mai întâi în contexte istorice: „noua epocă” este „epoca modernă”¹¹. Aceasta corespunde accepțiilor din vremea lui Hegel specifice limbilor franceză și engleză: *modern times*, respectiv *temps modernes* desemnează, în jurul anul 1800, ultimele trei secole dinaintea acestui secol. Descoperirea „Lumii Noi”,

¹¹ vezi în legătură cu ceea ce urmează R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Ffm, 1979.

ca și Renașterea și Reforma – aceste trei mari evenimente din jurul anului 1500 – formează pragul dintre epoca modernă și Evul Mediu. Și Hegel, în prelegerile sale de filosofia istoriei, circumscrie prin aceste expresii lumea creștin-germană provenită din Antichitatea romană și grecească. Împărțirea comună încă și astăzi (de exemplu, pentru desemnarea catedrelor de istorie) în epocă modernă, Evul Mediu și Antichitate (respectiv istorie modernă, medievală și antică) s-a putut forma abia după ce expresiile epocă „nouă” sau „modernă” (lume „nouă” sau „modernă”) și-au pierdut sensul lor simplu cronologic și au adoptat semnificația unei epoci pretins „noi”. În timp ce în Occidentul creștin „timpul nou” însemnase epoca ce stă pe punctul de a surveni și care începe abia cu sfârșitul lumii – așa cum apare încă la Schelling în *Philosophie der Weltalter* (Filosofia epocilor lumii) – conceptul profan de epocă modernă exprimă convingerea că viitorul deja a început: el vizează epoca ce trăiește din viitor, epocă ce s-a deschis pentru noul ce va să vină. Cu aceasta, cezura noului început s-a mutat în trecut, tocmai la începutul epocii moderne; abia în cursul secolului 18, pragul dintre epoci din jurul anului 1500 a fost înțeles retrospectiv ca început. Ca test, R. Koselleck pune întrebarea când *nostrum aevum*, epoca noastră, și-a schimbat numele în *nova aetas*, noua epocă.¹²

Koselleck arată cum conștiința istorică ce se exprimă în conceptul epocii „moderne” sau în acela al „noii epoci” a constituit o perspectivă a filosofiei istoriei: reactualizarea reflexivă a propriei poziții pornind de la orizontul istoriei în întregul ei. Și singularul colectiv „istorie”, pe care Hegel îl utilizează deja într-o manieră de la sine înțeleasă, este o inovație a secolului 18: „Epoca modernă” împrumută întregului trecut caracterul de istorie universală... Diagnosticul timpului nou și analizarea epocilor trecute merg mână-n mână.”¹³ Acestuia îi corespund experiența nouă a progresului și a accelerării evenimentelor istorice, și sesizarea simultaneității cronologice a dezvoltărilor nesimultane din punct de vedere istoric.¹⁴ Atunci s-a constituit reprezentarea istoriei ca un proces unitar și generator de probleme; în același timp, timpul a fost aflat ca resursă sintetică pentru depășirea problemelor ce apar, anume ca presiune a timpului. Spiritul timpului, unul din cuvintele noi care l-au inspirat pe Hegel, marchează prezentul ca pe o trecere ce se consumă în conștiința accelerării și în așteptarea noutății pe care o aduce viitorul: „Nu e greu de văzut”, spune Hegel în prefata la *Fenomenologia spiritului*.

¹² R. Koselleck, *Neuzeit*, *idem* (1979), 314.

¹³ Koselleck (1979), 321.

¹⁴ Koselleck (1979), 321 sqq.

lui, „că timpul nostru este un timp al nașterii și al trecerii la o nouă perioadă. Spiritul a rupt-o cu lumea anterioară a existenței și reprezentării sale și stă pe punctul de a le scufunda în trecut, în munca configurațiilor sale... Superficialitatea, ca și plictisescala ce mușcă din ceea ce există, presimțirea nedeterminată a unui nu-știu-ce, sunt vestitorii că altceva se apropie. Această fărâmițare treptată ... e întreruptă de răsăritul, care, ca un fulger, așează dintr-o dată forma unei lumi noi.”¹⁵

Deoarece lumea modernă, lumea nouă, se deosebește de cea veche prin aceea că ea se deschide viitorului, noul început epocal se repetă și se permanentizează cu fiecare moment al prezentului, care naște noul din sine. Conștiinței istorice a modernității îi aparține, de aceea, diferențierea „epocii celei mai recente” de „epoca modernă”: prezentul se bucură, ca istorie contemporană înăuntrul orizontului epocii moderne, de un statut proeminent. Chiar și Hegel înțelege „timpul nostru” ca pe „timpul cel mai nou”. Momentul de început al prezentului este pentru el cezura pe care o întruchipează, pentru contemporanii meditativi ai sfârșitului de secol 18 și ai începutului de secol 19, Iluminismul și Revoluția franceză. Cu acest „splendid răsărit de soare” ajungem noi, așa crede chiar și bătrânul Hegel, „în ultimul stadiu al istoriei, în lumea noastră, în zilele noastre”¹⁶. Prezentul ce se înțelege din orizontul timpului nou ca actualitate a timpului celui mai nou trebuie să reitereze ca *înnoire continuă* ruptura cu trecutul pe care el a produs-o.

Aici își află locul ideile mișcărilor care, în secolul 18, odată cu expresia epocă „modernă” sau „nouă”, fie au apărut, fie au căpătat o nouă semnificație valabilă până astăzi: revoluție, progres, emancipare, dezvoltare, criză, spiritul timpului ș.a.m.d.¹⁷ Aceste expresii au devenit de asemenea cuvintele-cheie ale filosofiei hegeliene. Din perspectiva istoriei conceptelor, ele aruncă o lumină asupra problemei care se pune odată cu conștiința istorică modernă (lămurită cu ajutorul conceptului opozitiv de „epoca modernă”) a culturii vestice: modernitatea nu mai poate și nu mai vrea să împrumute standardele ei orientative de la exemplele unei alte epoci, *ea trebuie să-și creeze din sine propria normativitate*. Modernitatea se vede trimisă la sine însăși, fără a avea posibilitatea de a se scuza. Acest lucru explică iritabilitatea propriei înțelegeri de sine, dinamica tentativelor ei neconținute, duse până în timpul nostru, de a se „constata”. Cu câțiva ani în urmă, H. Blumenberg s-a văzut silit să

¹⁵ G.W.F. Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe, vol. 3, 18 sq., în continuare citată ca Hegel.

¹⁶ G.W.F. Hegel 12, 524.

¹⁷ R. Koselleck, *Erfahrungsraum und Erwartungshorizont*, în Koselleck (1979), 349 sqq.

apere, făcând risipă de multe cunoștințe istorice, în fața construcțiilor care au afirmat existența unei datorii față de cei ce au lăsat ca moștenire creștinismul și antichitatea, legitimitatea sau *propriul drept al epocii moderne*: „Nu e evident faptul că pentru o epocă se pune problema legitimității ei istorice, tot pe cât de puțin e evident faptul că ea se înțelege în general ca epocă. Pentru epoca modernă există latent problema izvorâtă din pretenția de a putea realiza și de a realiza o ruptură radicală de tradiție, și totodată din înțelegerea greșită a acestei pretenții în sensul realității istoriei, istorie care nu e niciodată în stare să înceapă din nou de la temelie.”¹⁸ Blumenberg aduce ca mărturie o afirmație a tânărului Hegel: „În afara încercărilor anterioare, zilelor noastre le rămâne cu deosebire rezervat dreptul de a-și revendica ca avere a omului, cel puțin în teorie, comorile ce fuseseră azvârlite în ceruri; însă ce epocă va avea puterea de a-și afirma acest drept și puterea de a intra în posesiunea lor?”¹⁹

Problema unei întemeieri din sine a modernității se conștientizează mai întâi în domeniul *criticii estetice*. Acest lucru se vede dacă urmărim istoria expresiei „modern”.²⁰ Procesul de îndepărtare de modelul artei antice este introdus, în secolul 18 timpuriu, prin *Querelle des Anciens et des Modernes*²¹. Tabăra modernilor se revoltă împotriva înțelegerii de sine a clasicismului francez, echivalând conceptul aristotelic de perfecțiune cu acela de progres, așa cum fusese el sugerat de științele moderne ale naturii. Prin argumente istorico-critice, „modernii” pun la îndoială sensul imitării modelelor antice, elaborează, în raport cu normele unei frumuseți aparent atemporală și absolute, criteriile frumosului relativ și condiționat temporal, și afirmă prin aceasta că înțelegerea de sine a Iluminismului francez este un nou început epocal. Deși substantivul „modernitas” (împreună cu perechea antonimică adjectivală „antiqui/moderni”) fusese deja utilizat în antichitatea târzie într-un sens cronologic, în limbile europene noi, adjectivul „modern” a fost abia mult mai târziu substantivizat, de pe la mijlocul secolului 19, prima oară în domeniul artelor frumoase. Aceasta explică de ce expresiile „modern” și

¹⁸ H. Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, Ffm, 1966, 72.

¹⁹ Hegel vol. 1, 209.

²⁰ H. U. Gumbrecht, „Art. Modern”, în O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 4, 93 sqq.

²¹ H. R. Jauß, „Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der ‘Querelle des Anciens und des Modernes’”, în H. Kuhn, F. Wiemann, *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964, 51 sqq.

„modernitate”, „modernité”, și-au păstrat până astăzi o semnificație estetică centrală, ce poartă amprenta înțelegerii de sine a artei avangardiste.²²

Pentru Baudelaire experiența estetică a modernității s-a contopit cu cea istorică. Problema autoîntemeierii s-a agravat prin experiența fundamentală a modernității estetice, căci aici orizontul experienței timpului se restrânge la subiectivitatea descentrată ce iese din convențiile de zi cu zi. Pentru Baudelaire, opera de artă modernă ocupă de aceea un loc ciudat la intersecția dintre axele actualității și eternității: „modernitatea e ceea ce trece, e ceea ce dispare, este întâmplătorul, este jumătatea artei, a cărei cealaltă jumătate este eternul și neschimbătorul.”²³ Actualitatea care se consumă pe sine și care pierde semnificația de epocă de tranziție, a timpului celui mai recent constituit în centrul epocii moderne — de durata mai multor decenii —, devine acum punctul de referință al modernității. Prezentul actual nici măcar nu-și mai poate dobândi conștiința de sine pornind de la opoziția față de o epocă respinsă și depășită, de la opoziția față de o configurație a trecutului. Actualitatea poate doar să se întemeieze ca punct de intersecție între timp și eternitate. Cu această atingere directă între actualitate și eternitate, modernitatea nu se salvează de la decăderea ei, ci doar de la banalitate. În concepția lui Baudelaire, ea e astfel gândită încât clipa tranzitorie să găsească recunoaștere în calitate de trecut autentic al unui prezent ce va veni.²⁴ Ea se dovedește a fi ceea ce va ajunge odată *clasic*; „clasic” este acum „fulgerul” unei lumi noi ce nu va avea firește nici o durabilitate, adică al unei lumi care, odată cu prima ei apariție, își pecetluiește deja pierrea. Aceasta înțelegere a timpului, radicalizată încă o dată în suprarealism, stabilește *inrudirea modernității cu moda*.

Baudelaire se leagă de rezultatul renunțatei lupte dintre vechi și modern, dar modifică însă, într-o manieră specifică, ponderea dintre frumosul relativ și frumosul absolut. „frumosul se creează dintr-un element etern, neschimbător, . . . și dintr-un element relativ, condiționat, ce e înfățișat de perioada de timp, de modă, de viața spirituală, de pasiune. Fără acest al doilea

²² În cele ce urmează mă bazez pe H. R. Jauß „Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität” în *idem Literaturgeschichte als Provokation*, Elm., 1970, 11 sqq. vezi și H. R. Jauß în Friedeburg, Habermas 1983, 95 sqq.

²³ Cf. Baudelaire, *Der Maler des modernen Lebens*, în *Sämtliche Werke* ed. M. Bruns (Meyer), Darmstadt 1982, vol. 4, 286, după Jauß (1970), 50 sqq.

²⁴ „Pentru ca orice modernitate să fie demnă să devină antiquă, trebuie să i fie luată acea frumusețe plină de mister pe care viața omenească o pune fără voie în ea” (Baudelaire, *Gesammelte Schriften*, vol. 4, 288).

clement, care este oarecum glazura amuzantă, strălucitoare, ce face digerabilă prăjitura divină, primul element ar fi insuportabil pentru natura umană.”²⁵ Referitor la pictura modernă, criticul de artă Baudelaire scoate în evidență aspectul „frumuseții trecătoare, efemere a vieții actuale”, scoate în evidență „caracterul a ceea ce cititorul ne-a îngăduit să desemnăm drept ‘modernitate’”²⁶. Baudelaire pune în ghilimele cuvântul „modernitate”; el e conștient de noua utilizare personală dată acestui cuvânt. Datorită ei, opera autentică este definitiv prinsă în clipa nașterii sale; tocmai fiindcă se consumă în actualitate, ea poate să stopeze fluxul regulat de banalități, să rupă normalitatea și să satisfacă dorința nepieritoare de frumusețe, pentru clipa unei legături efemere între etern și actual.

Doar prin deghizarea costumației epocii se dezvăluie frumusețea eternă

Benjamin i-a conferit mai târziu acestui caracter expresia imaginii dialectice. Opera de artă modernă stă sub semnul unirii dintre autentic și efemer. Acest caracter al prezentului stabilește și înrudirea artei cu moda, cu noul, cu optica lui pierde-vară, cu optica geniului ca și cu cea a copilului, cărora le lipsește protecția oferită de modalitățile de percepție stabilite în mod convențional în fața atracției, și care, de aceea, sunt expuși neprotejați la atacurile frumuseții și la atracția transcendentă, ascunsă în miezul vieții de zi cu zi. Rolul tânărului dandy constă atunci în a orienta ofensiv, într-o manieră blazată, acest tip de extravagante și de a manifesta extravagantele prin mijloace provocatoare.²⁷ Tânărul dandy combină trândăvia și ceea ce ține de modă cu plăcerea de a surprinde – fără ca el să fie vreodată surprins. El e expertul în materie de plăcere efemeră a clipei din care izvorăște noul: „El caută acel ceva, pe care vrem, cu permisiunea Dvs, să-l caracterizez drept ‘modernitate’, căci nu se oferă nici un cuvânt mai bun pentru a exprima ideea în discuție. Pentru el e important să îndepărteze din modă tot ce-ar dori ea să aibă poezie în partea istorică și etern în partea efemeră.”²⁸

Walter Benjamin admite acest motiv, pentru a găsi totuși o rezolvare sarcinii paradoxale care consta în a vedea cum trebuie dobândite criterii proprii de la contingenta unei modernități devenite pur și simplu tranzitorie

²⁵ Baudelaire, *ibid.* vol. 4, 271.

²⁶ Baudelaire, *ibid.* vol. 4, 325 sq.

²⁷ „Tuturor le e comun acest caracter dizident și revoluționar: toate sunt reprezentantele a ceea ce e mai bun în mândria și trufia umană, ceea ce nevoie, astăzi prea rară, de a lupta împotriva banalității și de a o distruge.” Baudelaire, *ibid.* vol. 4, 302.

²⁸ Baudelaire, *ibid.* vol. 4, 284.

În timp ce Baudelaire și-a găsit liniștea la gândul că în opera de artă autentică survine constelația timpului și eternității, Benjamin vrea să retranspună această experiență estetică fundamentală într-un raport istoric. El alcătuiește sintagma „timp actual” („Jetztzeit”), în care sunt presarate cioburi ale timpului mesianic și desăvârșit, cu ajutorul motivului imitației, devenit oarecum imaterial, ce poate fi detectat în manifestările modei. „Revoluția franceză s-a înțeles pe sine ca o Romă reînnoită. Ea a invocat Roma antică așa cum moda invocă un costum din trecut. Moda are un simț special pentru actual, oriunde s-ar mișca acesta prin hățșurile trecutului. Ea e saltul de tigru în trecut”. Același salt sub cerul liber al istoriei este cel dialectic, în chipul căruia a conceput Marx revoluția.²⁹ Benjamin se revolta nu doar împotriva normativității *imprumutate* a unei înțelegeri a istoriei create din imitarea modelelor, el luptă la fel de mult împotriva ambelor concepții, ce captează și neutralizează deja pe terenul înțelegerii moderne a istoriei provocarea noului și a neașteptatului. El se îndreaptă, pe de o parte, împotriva reprezentării unui timp omogen și gol, ce se umple prin „credința încăpăținată în progres” a evoluționismului și a filosofiei istoriei, dar și, pe de altă parte, împotriva acelei neutralizări a tuturor criteriilor practice de istorism, când închide istoria în muzee și lasă șirul evenimentelor să i curgă printre degete.³⁰ Modelul este Robespierre, cel care a invocat Roma antică, citând, ca un trecut *corespondent*, supraîncărcat cu timp actual, pentru a sparge continuumul inert al istoriei. Așa cum încearcă el să oprească cursul inert al istoriei, folosindu-se parcă de un șoc creat în manieră suprarrealistă, tot așa o modernitate trecută în actualitate trebuie să-și creeze, de îndată ce obține autenticitatea aceluia „timp actual”, normativitatea sa pornind de la imaginile reflectate ale trecuturilor *pe care le-a adus cu sine*. Acestea nu mai ajung să mai fie considerate de la început ca trecuturi exemplare. Modelul lui Baudelaire de creator al unei mode luminează mai degrabă creativitatea care pune actul detectării clarvăzătoare a unor asemenea corespondențe în opoziție cu idealul estetic al imitării modelelor clasice.

²⁹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Gesammelte Schriften, vol. 1, 2, 701.

³⁰ *ibidem* 704.

constituita deja o provocare pentru contemporanii lui Hegel - ca mișcările politice ce vor să depășească granițele trasate de filosofie încăleacă, din perspectiva lui Hegel, rațiunea însăși. Așa cum filosofia religiei dă la o parte, în cele din urmă, nevoile religioase nesatisfăcute ale poporului¹⁰, așa și filosofia statului se retrage din fața realității politice nemulțumitoare. Dorința de autodeterminare democratică, care s-a arătat energică în timpul revoluției parisiene din 1793, dar precaută în propunerea cabinetului englez la o reformă a votului, produce în urechile lui Hegel o „notă discordantă” de factura încă schilleriană. De data aceasta, Hegel e așa de îngrijorat de discrepanța dintre rațiune și prezentul istoric, încât se declară în mod deschis, în lucrarea *Über die englische Reformbill* (Despre proiectul englez de reformă), de partea restaurației.

V

Asta conceptualizase Hegel drept rațiune modernă în ca a și apărut deja neliniștea și mișcarea modernă în ca a depăși acest concept. Acest lucru se explică prin faptul că Hegel nu a putut face critica subiectivității dect în ca în filosofie subiectivă. Această unde puterea rațiunii să devină activă doar pentru ca abia atunci să se poată dovedi puterea de judecare, acțiunea pe care există atâtea pozitivismi și pure rațiuni ce trezesc de asemenea să revindă ce în drept rațiunii. Hegel a consiliat instituționalismul apăsător, atunci când, în prefața la „Filosofia dreptului”, a declarat că realul este raționalul. Desigur, în prelegerile precedente din semestrul de iarnă 1819/20, se pot sesiza formulări mai subtile: „Ceea ce e rațional devine real, și ceea ce e real devine rațional”¹¹, însă chiar și această propoziție descinde din spațiul de joc pentru un prezent în prezența deers și în prezența condamnat.

Să ne arătăm de problema de la început. O modernitate lipsită de modele, deschisă către viitor, avidă de normă, poate crea normele doar din sine însăși. Ca unică sursă a normativului se oferă principiul subiectivității, din care izvorăște conștiința timpului proprie modernității. Filosofia reflecției, ce rezultă din faptul fundamental al conștiinței de sine, adică acest principiu la concept. Trește, chiar și negativul unei subiectivități devenite independente

¹⁰ „Dacă saraclor nu le mai este propovădăia evanghelia, dacă saraclor a devenit insuportabilă și toate fundamentele sunt în mod tacit îndepărtate atunei poporului - pentru care adevărul din cauza rațiunii lor concise - nu poate fi decât în reprezentare - nu mai este cum să ajute impulsul din interiorul său.” (Hegel vol. 17: 343)

¹¹ Hegel (1983), 51

și puse în mod absolut se dezvăluie capacitatea de reflecție utilizată asupra ei înșiși. De aceea, raționalitatea intelectului trebuie să se transforme în rațiune, pe urmele unei dialectici a iluminismului, pe care modernitatea îl știe ca fund proprietatea ei și îl recunoaște ca unică obligație. Însă, în calitate de cunoaștere absolută, rațiunea aceasta ia în cele din urmă o formă atât de covârșitoare, încât ea nu numai că rezolvă problema de început a unei autoasigurări a modernității, dar o rezolvă *presa bine*: întrebarea cu privire la înțelegerea de sine autentică a modernității dispare în răsetele ironice ale rațiunii. Căci rațiunea a luat acum locul destinului și știe ca toate evenimentele de importanță mai mare sunt *deja* decise. În acest fel, filosofia lui Hegel satisface nevoia modernității de autoîntemeiere doar cu prețul unei devalorizări a adevăratității și a unei atenuări a criticii. În final, filosofia diminuează importanța prezentului, distruge interesul pentru el și înamulează această vocație unei înnoiri autocritice. Problemele timpului nu mai sunt considerate provocări, căci filosofia – situată pe înălțimile timpului, le a diminuat importanța.

Hegel a început, în 1807, *Kritische Journal der Philosophie* (Jurnalul critic de filozofie) cu un eseu *Über das Wesen der philosophischen Kritik* (Despre esența criticii filosofice). El distinge aici două moduri de a face critica: *Una* se îndreaptă împotriva falselor pozitivități ale epocii, ea se înțelege ca o marelă a vieții înabuzate, care împinge afară din formele ostile. „Dacă critica valorifică opera și fapta nu ca forma a ideii, atunci nu va greși în aprecierea nașterii, interesul științific propriu zis (!) este de a da la o parte coaja care împiedică încă aspirația interioară de a vedea lumina zilei”¹⁰⁵. Recunoaștem aici fără greutate critica pe care a exersat o tânărul Hegel la adresa puterilor pozitive ale religiei și statului. *Un alt mod* de a face critică îl utilizează Hegel împotriva idealismului subiectiv al lui Kant și Fichte. În ceea ce îi privește pe aceștia, e valabil faptul că „ideea filosofiei a fost recunoscută mai limpede, însă subiectivitatea s-a străduit să se apere de filosofie în măsura în care devine necesar să se salveze pe sine însăși.”¹⁰⁶ Problema aici constă în a descoperi trucurile unei subiectivități limitate ce nu se deschide înspre o înțelegere mai bună, accesibilă de multă vreme în mod obiectiv. Hegel cel din „Filosofia dreptului” consideră că doar în a doua versiune e justificată critica.

Filosofia nu trebuie să învețe lumea cum trebuie să fie, în conceptele ei se reflectă doar realitatea așa cum este. Ea nu se mai îndreaptă critic împotriva realității, ci împotriva abstracțiilor dubioase care apar între conștiința subiec-

¹⁰⁵ Hegel, vol. 2, 175

¹⁰⁶ *ibidem*

tivă și rațiunea configurată obiectiv. După ce în modernitate spiritul a „dat un imbold”, după ce el a găsit o ieșire chiar și din aporiile modernității, și nu doar a intrat în realitate, ci a devenit în ea în mod obiectiv, Hegel vede filosofia scutită de sarcina de a confrunta existența putredă a vieții sociale și politice cu conceptul ei. Această atențare a criticii corespunde devalorizării actualității, de la care își întoarce lafa slujitorul filosofiei. Modernitatea conceptualizată permite retragerea stoică din fața ei.

Hegel nu este primul filosof care aparține timpului modern, însă este primul pentru care modernitatea a devenit o problemă. Constelația conceptuală dintre modernitate, conștiința timpului și raționalitate a devenit vizibilă pentru prima oară în teoria sa. Hegel însuși distruge în final această constelație, căci raționalitatea, transformată în spirit absolut, neutralizează condițiile în care modernitatea a atins o conștiință a ei înseși. Prin urmare, Hegel nu a rezolvat problema autoasigurării modernității. De aici rezultă însă, pentru perioada de după Hegel, consecința potrivit căreia o opțiune pentru elaborarea acestei teme o poate avea doar acela care da o formulare mai modestă conceptului de rațiune.

Cu un concept moderat de rațiune, hegelienii tineri nu renunța la proiectul lui Hegel și vor să înțeleagă și să critice în același timp, pe calea unei alte dialectici a iluminismului, modernitatea dezbinată. Ei aleatuesc, firește, doar una din mai multe tabere. Celelalte două tabere, ce se dispută pentru înțelegerea corectă a modernității, încearcă să dizolve legătura internă dintre modernitate, conștiința timpului și raționalitate. Cu toate acestea, ei nu pot să se sustraga constrângerii conceptuale a acestei constelații. Tabăra neoconservatorilor, situată în continuarea hegelianismului de dreapta, se lasă într-un mod necritic în voia dinamicii modernității sociale, bagatelizând conștiința modernă a timpului și retransformând rațiunea în intelect, și raționalitatea în raționalitate în raport cu un scop. Pe lângă știința autonomă într-o manieră științistă, modernitatea culturală își pierde pentru această tabără orice obligativitate. Tabăra tinerilor conservatori, situată în continuarea lui Nietzsche, relansează critica dialectică a timpului, prin faptul că radicalizează conștiința modernă a timpului și deconspira rațiunea ca raționalitate în raport cu un scop, ca formă de exercitare depersonalizată a puterii. În această privință, ea datorează artei de avangardă, esteticiste autonome, acele norme nemărturisite în fața cărora nu poate rezista nici modernitatea culturală, nici cea socială.

III. Trei perspective: hegelienii de stânga, hegelienii de dreapta și Nietzsche

I

Hegel a deschis discursul modernității. El a introdus tema - autoasigurarea autocritică a modernității; el a indicat regulile în conformitate cu care tema poate fi variată - dialectica iluminismului. Ridicând istoria contemporană la rangul de problemă filosofică, el a făcut să se atinga în același timp eternul cu tranzitoriul, clasicul cu actualul, și a schimbat astfel într-un mod nemaiintâlnit caracterul filosofiei. Desigur, Hegel *a vădit* cu totul altceva decât această ruptură de tradiția filosofică, acest lucru s-a conștientizat abia odată cu generația următoare.

Arnold Ruge scrie în 1841 în *Deutschen Jahrbuchern* (p. 594): „Deja în primul stadiu al progresului ei istoric, filosofia hegeliană dovedea un caracter esențial diferit de desfășurarea *tuturor* celorlalte sisteme anterioare. Ea, care a afirmat pentru prima oară că toată filosofia nu e nimic altceva decât gândul timpului ei, ea este și prima care s-a recunoscut ca fiind acest gând al timpului. Ceea ce filosofii timpului erau în mod inconștient și doar abstract, ea este în mod conștient și concret, despre ele s-a putut spune probabil că au fost și au rămas doar gânduri - aceasta însă, cea hegeliană, se prezintă ca fiind gândul care nu poate rămâne așa, ci... trebuie să devină faptă. În acest sens, filosofia hegeliană este filosofia revoluției și ultima dintre toate filosofii în genere.” Discursului modernității, pe care îl purtăm până astăzi fără întrerupere, îi aparține și conștiința faptului că filosofia și-a atins stărușul, indiferent cum e resimțit acesta: ca provocare productivă ori doar ca instigare. Marx vrea să suprimă filosofia tocmai pentru a o înfăptui. Moses Hess publică în aceeași perioadă o carte cu titlul *Die letzten Philosophen* (Ultimii filosofi). Bruno Bauer vorbește de „catastrofa metafizicii” și e convins că „literatura filosofică poate fi considerată ca fiind pentru totdeauna închisă și încheiată.” Desigur, depășirea metzschecana și heideggeriană a metafizicii înseamnă altceva decât suprimarea metafizicii, la fel, despartirea lui Wittgenstein sau a lui Adorno de filosofie înseamnă altceva decât înfăptuirea filoso-

fiei. Și, totuși, toate aceste atitudini se referă la acea ruptură de tradiție (Lowith) care a apărut atunci când spiritul timpului a dobândit putere asupra filosofiei, când conștiința modernă a timpului a spart *forma* gândirii filosofice.

Kant a scos odată în evidență „conceptul scolastic” (Schulbegriff) al filosofiei, ca sistem al cunoașterii raționale, în raport cu un „concept cosmic” (Weltbegriff) al filosofiei: conceptul cosmic se referea la ceea ce „înteresează în mod necesar” pe toată lumea.¹¹ Abia Hegel a contopit un concept laic (Weltbegriff) de filosofie, în care era prezent un diagnostic al contemporaneității, cu conceptul ei de școală (Schulbegriff). Starea modificată a filosofiei poate fi constatată și în felul în care s-a separat din nou, după moartea lui Hegel, filosofia laică de cea de școală. Filosofia de școală stabilită ca disciplină s-a dezvoltat alături de o indeletnicire filosofică de literat, larg răspândită, al cărei loc nu mai poate fi clar definit din punct de vedere instituțional. Filosofia de școală trebuie să concureze de acum înainte cu privat docenți destituți, cu scriitori și persoane private precum Feuerbach, Ruge, Marx, Bauer și Kierkegaard — chiar și cu un Nietzsche, care a renunțat la profesoratul său din Basel. În cadrul universităților, ea transferă sarcina unei înțelegeri cu sine teoretice a modernității științelor sociale și politice, ba chiar și etnologiei. Pe lângă aceasta, nume ca Darwin și Freud, curente precum pozitivismul, istorismul și pragmatismul arată faptul că în secolul 19 fizica, biologia, psihologia și științele istoriei descătușează motive ideologice care acționează pentru prima oară asupra conștiinței timpului fără mijlocirea filosofiei.¹²

Această situație s-a schimbat abia în anii '20 ai secolului nostru. Heidegger readuce discursul modernității la o mișcare filosofică autentică de gândire — chiar *acest lucru* semnalează titlul *Sein und Zeit* (Ființă și timp). Lucruri asemănătoare sunt valabile și pentru marxismul hegelien, pentru Lukács, Horkheimer și Adorno, care au retradus *Capitalul*, cu ajutorul lui Max Weber, într-o teorie a reificării și au restabilit legătura întreruptă dintre economie și filosofie. De asemenea, filosofia recâștigă competența de a diagnostica timpul chiar și pe calea unei critici a științei, ce duce de la Husserl din perioada târzie la Foucault, trecând prin Bachelard. Să fie, oare, *aceasta* aceeași filosofie care aici, ca și în cazul lui Hegel, își depășește diferențierea în conceptul laic și cel de școală al filosofiei? Indiferent sub ce nume se prezintă ca acum, ca Ontologie fundamentală, ca și Critică, ca Dialectică,

¹¹ Vezi I. Kant, *Critica Rațiunii pure*, Ed. Științifică București, 1969, 627 (n.t.).

¹² Vezi și expunerea minime a tradiției filosofiei scolastice — în mare măsură înlocuită, a lui H. Schnadelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, 1983.

tică Negativă, Destrucție sau Genealogie – aceste pseudonime nu sunt în nici un caz deghizări sub care ar apare forma tradițională a filosofiei; draparea conceptelor filosofice servește mai degrabă ca mușamalizare a sfârșitului insuficient ascuns al filosofiei.

Noi rămânem până astăzi la acel stadiu de conștiință pe care tinerii hegelieni l-au produs, distanțându-se de Hegel și de filosofie în general. De atunci sunt prezente peste tot chiar și acele gesturi falose ale supralicitării reciproce, prin care lăsăm cu plăcere la o parte faptul că am rămas contemporanii tinerilor hegelieni. Hegel a deschis discursul modernității; abia tinerii hegelieni l-au edificat în mod durabil. Ei sunt aceia care au eliberat figura de gândire a unei critici a modernității, apărută din spiritul modernității, de povara conceptului hegelian de rațiune.

Am văzut cum Hegel, cu al său emfatic concept de realitate ca unitate a esenței și existenței, dăduse la o parte tocmai ceea ce trebuia să fie totuși esențial pentru modernitate – tranzitoriul clipei pline de semnificații în care se înnoadă problemele viitorului presant. Hegel a eliminat din construcția survenirii esențiale sau raționale ca fiind pur empirică, ca fiind existența „întâmplătoare”, „trecătoare”, „neimportantă”, „efemeră” și „atrofiată” a unui „prost infinit” tocmai actualitatea epocii contemporane – din care trebuia să izvorască nevoia de filozofie.

Împotriva acestui concept de realitate rațională, care se ridică deasupra facticiității, contingentei și actualității evenimentelor apropiate și ale dezvoltărilor aflate pe punctul de a începe, tinerii hegelieni luptă (pe urmele filosofiei târzii a lui Schelling și ale idealismului târziu al unui Immanuel Hermann Fichte) pentru greutatea existenței. Feuerbach insistă asupra existenței sensibile a naturii interioare și exterioare: emoția și pasiunea atestă prezența propriului trup și rezistența lumii materiale. Kierkegaard stăruie asupra existenței istorice a individului, autenticitatea propriei existențe se dovedește în concretețea și caracterul de nesuspinit al unei decizii irevocabile, absolut interioare, de interes infinit. Marx rămâne neclintit la fința materială a bazei economice propriu vieții comunitare: activitatea productivă și cooperarea indivizilor socializați formează mediul procesului istoric de autoproducere a speciei. Feuerbach, Marx și Kierkegaard protestează asadar împotriva falsei mijlociri, înfăptuite doar în gând, dintre natura subiectivă și obiectivă, dintre spiritul obiectiv și subiectiv, dintre spiritul obiectiv și cunoașterea absolută. Ei insistă pe destabilizarea unui spirit, care atrage în vârtejul propriei raportări la sine absolute contradicțiile actuale, ce izbucnesc în prezent, pentru a le răpi realitatea, pentru a le transpune în modalitatea transparenței întunecoase a unui trecut amintit – și a le priva de întreaga lor gravitate.

În același timp, tinerii hegelieni nu renunță la figura fundamentală a gândirii hegeliene. Ei sustrag enciclopedia hegelienă bogăția de structuri devenită acum disponibilă, pentru a face profitabilă, pentru o gândire radical istorică, caștigurile hegeliene în materie de diferențieri. Această gândire împrumută relativistului, adică clipei istorice, relevanță absolută, fără a se lăsa relativismului unui scepticism regândit istoricist. Karl Lowith, care a descris cu o atecțiune contradictorie (*Ulaßliche*) formarea noului discurs¹³, credea că tinerii hegelieni se predau *nefilosofic* gândirii istorice: „A vrea să te orientezi în istorie, aflat fiind în mijlocul ei, ar fi ca atunci când cineva ar vrea să se țină de val când naufragiază”¹⁴. Trebuie să se citească corect această caracterizare. Desigur, tinerii hegelieni vroiau să sustragă prezentul lor deschis către viitor de sub dictatul unei rațiuni atestatestutoare, și să recâștige istoria ca o dimensiune care deschide criticii un spațiu de mișcare, pentru a răspunde crizei. Ei puteau spera să obțină o orientare în acțiune doar dacă nu abandonau istoria contemporană istorismului, ci păstrau pentru modernitate o relație specială cu raționalitatea¹⁵.

Pornind de la premiza că în cursurile istorice sunt intercalate procese interconectate și transsubiective ale învățării și uitării a ceea ce a fost învățat,

¹³ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttg. 1941.

¹⁴ K. Löwith (ed.), Introducerea la *idem* (ed.), *Die Hegelsche Linke*, Stuttg. 1962, 38.

¹⁵ *Relația istoriei cu rațiunea* rămâne constitutivă discursului modernității – la bine și la rău. Cine ia parte la acest discurs – în el nu s-a schimbat nimic până astăzi – utilizează într-un anumit fel expresiile de „rațiune” sau „raționalitate”. Ei nu le folosește nici în conformitate cu regulile de joc ontologice pentru desemnarea lui Daimonului sau a ființării în întregul ei, nici în conformitate cu regulile de joc empirice pentru desemnarea dispozițiilor subiectului capabil de cunoaștere și acțiune. Rațiunea nu e considerată nici ca ceva terminat, ca o teleologie obiectivă care se manifestă în natură sau istorie, nici ca o capacitate pur subiectivă. Modelele structurale căutate în dezvoltările istorice dau mai degrabă indicații codificate referitoare la căile proceselor de formare izolate, întrerupte și prost direcționate, care trec dincolo de conștiința subiectivă a individului. Prin faptul că subiectul se raportează la natura interioară și exterioară, se reproduce prin el legătura de viață socială și culturală în care stau. Reproducerea formelor și cursurilor vieții lasă în urmă semne imperceptibile în mediul delicat al istoriei, semne ce se condensează în desene sau structuri sub privirea încordată a căutătorilor de urme. Această privire specific modernă e condusă de interesul pentru autoasigurare: din configurațiile și structurile pe care ea, deși iritată mereu de pericolul înșelării și al autoînșelării, le captează totuși, ea ratează procesele de formare transsubiectivă, în care se încrucișează procesele de învățare și de uitare a ceea ce a fost învățat. Discursul modernității se pune tocmai în sfera neființării și schimbătorului sub determinațiile înțelegerii și erorii: el poartă rațiunea în domeniul care, atât pentru ontologia greacă cât și pentru filosofia modernă a subiectului, a fost considerat ca lipsit pur și simplu de sens și incapabil să fie teoretizat. Sabotejând împrumutările de modele teoretice false, această încercare riscantă a alunecat mai întâi în dogmatismul filosofiei istoriei, dând naștere la mișcarea de apărare a istorismului. Însă cei care poartă discursul *in mod serios* știu că trebuie să stea între Scylla și Caribda.

se clarifică și celelalte trăsături ale discursului: alături de gândirea radical istorică, critica rașunii centrate în subiect, atitudinea expusă a intelectualilor și responsabilitatea pentru continuitatea sau discontinuitatea istorică.

II

Taberele aflate în competiție, încă din perioada tinerilor hegelieni, pentru înțelegerea de sine corectă a modernității sunt de acord într-un anumit punct: că o autoiluzionare adâncă este legată de procesele de învățare pe care secolul 18 le-a conceptualizat sub termenul de iluminism. Ei sunt de acord și asupra faptului că trăsăturile autoritare ale unui iluminism îngust sunt gândite în principiul conștiinței de sine sau al subiectivității. Subiectul ce se raportează la sine dobândește conștiința de sine doar cu prețul obiectivării atât a naturii exterioare, cât și a celei interioare. Deoarece în cunoaștere și acțiune subiectul trebuie să se raporteze continuu la obiecte, în interior și în exterior, el se face concomitent netransparent și dependent în actele care ar trebui să asigure autonomia și cunoașterea de sine. Aceste bariere din structura raportării la sine rămân inconștiente în procesul conștientizării. De aici izvoară tendința către autoglorificare și iluzionare, adică către absolutizarea stadiului corespunzător al reflecției și emancipării.

În discursul modernității, cei ce acuză fac un reproș care nu s-a modificat, în esență, de la Hegel și Marx până la Nietzsche și Heidegger, de la Bataille și Lacan până la Foucault și Derrida. Acuzația este îndreptată împotriva unei rașuni care se întemeiază în principiul subiectivității. E acuzat faptul că această rașune denunță și subminează toate formele deghizate de reprimare și exploatare, de degradare și înstrăinare, doar pentru a pune în locul lor dominația incontestabilă a raționalității înseși. Deoarece acest regim al unei subiectivități dilatate până la a fi un fals absolut schimbă mijlocul conștientizării și emancipării în tot atât de multe instrumente de obiectualizare și control, în formele bine ascunse ale dominației apare o înspăimântătoare imunitate. Opacitatea carcaserii de oțel specifice unei rașuni ce a devenit pozitivă dispare în aparența strălucitoare a unui palat de sticlă pe deplin transparent. Toate taberele sunt de acord: această fațadă de sticlă trebuie spartă. Ei diferă, desigur, în ceea ce privește strategiile pe care le aleg pentru a depăși pozitivismul rașunii.

Critica hegelienilor de stânga, pusă în practică și declanșată ca revoluție, vrea să mobilizeze potențialul acumulat istoric al rașunii, aflat în așteptarea momentului eliberării, împotriva mutărilor sale, împotriva raționalizării

unilaterale a lumii burgheze. *Hegelenii de dreapta* îl urmează pe Hegel în credința că substanța statului și a religiei va compensa neliniștea societății burgheze, îndată ce subiectivitatea conștiinței revoluționare, creatoare de neliniște, va evita înțelegerea obiectivă a raționalității existentului. Raționalitatea intelectului pusă în mod absolut se manifestă acum în entuziasmul ideilor socialiste, împotriva acestor falși critici trebuie să se impună doar înțelegerea metacritică a filosofilor. Nietzsche vrea în cele din urmă să dea în vileag dramaturgia întregii pieșe în care își fac intrarea atât speranța revoluționară cât și reacția la ea. Nietzsche scoate spinul dialectic din critica rațiunii redusă la raționalitatea în raport cu un scop și centrată în subiect, și se raportează la rațiunea în întregul ei precum tinerii hegelieni la sublimările ei: rațiunea nu e nimic altceva decât *putere*, nu e nimic altceva decât voință pervertită de putere pe care o ascunde atât de strălucitor.

Aceleași fronturi se formează și cu privire la rolul intelectualilor, care au o atitudine expusă datorită relației modernității cu rațiunea. În calitate de detectivi pe urmele rațiunii în istorie, filosofi modernității caută locul ascuns unde inconștientul s-a cuibărit în rațiune, uitarea s-a furșat în amintire, unde regresul e drapat ca progres și uitarea a ceea ce a fost învățat ca proces de învățare. Deși sunt iarăși de acord asupra scopului de a clarifica iluminismul în ceea ce îi privește limitele sale, cele trei tabere se deosebesc în evaluarea a ceea ce fac în realitate intelectualii. *Criticii critici* se văd în rolul unei avangarde care se aventurează în teritoriul necunoscut al viitorului și împinge mai departe procesul iluminismului. Ei apar o dată ca înaintași ai modernismului estetic, o dată ca și conducere politică ce acționează asupra conștiinței maselor, sau sub forma indivizilor risipiți ce și-au lăsat mesajul ca într-o sticlă pe mare (cu această conștiință, Adorno și Horkheimer, de exemplu, și-au încredințat lucrarea *Dialectica iluminismului* unei mici edituri de emigranți). În comparație cu aceștia, *metacriticii* au văzut în ceilalți intelectuali de la care izvorăște pericolul unei noi teocrații. Intelectualii au înmormântat autoritatea puternicilor instituții și a simplelor tradiții, ei au dereglat astfel compensația pe care o modernitate neliniștită o are de adus ei înșiși și pe care societatea raționalizată o are de adus la forțele conservatoare ale statului și religiei. Teoria Noii Clase, care e folosită astăzi de neoconservatori împotriva avocaților subversivi ai unei culturi presupus dușmane, se datorează mai degrabă logicii discursului nostru decât faptelor transformate în dovezi ale unei restructurări petrecute în sistemul postindustrial de activitate. Nu mai puțin vehement e criticată trădarea intelectualilor de aceia care se așează în *tradiția* criticii rațiunii practică de Nietzsche, și ei denunță crimele pe care au trebuit să le comită avangardele cu o bună conștiință a filosofiei

istoriei, în numele rațiunii umane universale. Firește, de data aceasta lipsește elementul proiectiv al unui de sine proprie intelectualilor (Astfel înțeleg, de exemplu, observațiile competente ale lui Foucault nu ca denunțare a dușmanilor, ci ca dezmințire autocritică a pretențiilor exagerate) ¹⁶

Discursul modestității mai are încă și o a treia trăsătură. Deoarece istoria e aflată ca proces de criza, prezentul ca apariție bruscă a ramificațiilor critice, viitorul ca îmbulzeală a problemelor nerezolvate, ia naștere o conștiință existențial intensificată a pericolului reprezentat de deciziile *ratate* și de intervențiile *omise*. Apare o perspectivă în care contemporanii se văd trași la răspundere pentru starea actuală ca *trecut* al unui prezent ce va veni. Apare ideea unei responsabilități față de legătura unei situații cu cea imediat următoare, față de continuarea unui proces ce și-a anulat caracterul natural și refuză să pronunțe o continuitate de la sine înțeleasă. De această tensiune nervoasă nu sunt cuprinși numai acei *filosofi ai faptelor*, pentru care Moses Hess revendicase deja numele de „tabără a mișcării”. Acciași febră a cuprins și „tabăra statorniceii” (*Beharrungspartei*), care cer abținerea, așadar tabăra acelor care în fața unei modernizări ce merge de la sine pun pe seama revoluționarilor și dinamizatorilor, reformiștilor și celor ce doresc schimbarea obligația de a aduce dovezi pentru fiecare intervenție plănuită ¹⁷. Printre aceștia, atitudinile față de continuitatea istorică-variază, firește, pe un spectru larg. Ea se întinde de la Kautsky și protagoniștii Internaționalei a II-a, care au văzut în desfășurarea forțelor de producție garanția trecerii evolutive de la societatea burgheză la socialism, până la Karl Korsch, Walter Benjamin și ultrastângiștii, care și-au putut imagina revoluția doar ca un salt din barbarismul etern-revenind al preistoriei, ca o spargere a continuității întregii istorii. Această atitudine este la rândul ei inspirată de conștiința suprarcalistă a timpului și intră în contact cu *anarhismul* acelor care invocă, în succesiunea lui Nietzsche, suveranitatea entuziastă sau fînța uitată, reflexele trupului sau rezistențele locale și revoltele spontane ale exploatarei naturii subiective împotriva ansamblului de putere universală și împotriva legăturii dintre fînța socială și reprezentările false despre societatea burgheză.

Pe scurt, tinerii hegelieni au preluat de la Hegel problema autoasigurării istorice; ei au stabilit ordinea de zi cu critica unei rațiuni ceîntre abisul în subiect, cu disputa în jurul poziției expuse a intelectualilor și în jurul responsabilității pentru măsura corectă dintre revoluție și continuitate isto-

¹⁶ M. Foucault, „Die Intellektuellen und die Macht”, în *idem, Von der Subversion des Wissens*, Mû., 1974, 128 sqq.

¹⁷ În apărarea distribuției acestei obligații de a aduce dovezi vezi H. Lâbbe, *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Freiburg, 1975.

neă. Prin partizanatul lor în favoarea ideii ca filosofia să devină practică, ei au provocat doi dușmani ce au respectat temele și regulile de joc. Acești oponenti nu au ieșit din discurs pentru a trece la autoritatea trecuturilor exemplare. Recursul vechi conservator la adevărurile religioase sau metafizice nu mai aparține discursului filosofic al modernității — ceea ce e vechi-european e devalorizat. *Taberei mișcării* îi răspunde *o tabără a statorniciei* care nu vrea să păstreze altceva decât dinamica societății burgheze. Ea transformă tendința către conservare în consimțământul neoconservator la o mobilizare care oricum se întâmplă. Odată cu Nietzsche și neoromanticii, celor doi contracandidați li se opune un al treilea participant la discurs. El vrea să ia atât neoconservatorilor cât și radicalilor orice fundament. El anulează *genitivus subjectivus* din critica rațiunii, scoțând această problemă, în care aceia încă stăruiau, de sub jurisdicția rațiunii. Unul vrea, așadar, să ofere mai mult decât altul.

E evident că ne distanțăm cu toții de acest discurs, că declarăm învechită această înscenare a secolului 18. Nu se duce lipsă de astfel de încercări de supralicitare *din partea noastră* a jocului de supralicitări reciproce. Ele sunt ușor de recunoscut într-un prefix, în neologismele formate cu „post”. Din motive metodologice, nu cred că noi putem să înstrăinăm, sub privirea fixă a unei etnologii fictive a prezentului, rationalismul occidental într-un obiect al unei cercetări neutre și să renunțăm pur și simplu la discursul modernității. Voi merge, de aceea, pe o cale mai banală și voi adopta perspectiva obișnuită a participantului care își amintește în mare de cursul argumentării, pentru a descoperi la fiecare din cele trei poziții dificultățile pe care acestea le au. Aceasta nu ne va scoate din discursul modernității, însă ne va face să înțelegem probabil mai bine tema acestuia. În acest scop, trebuie desigur să accept câteva simplificări riguroase. Pornind de la critica marxistă a hegelianismului, voi urmări cum conversia conceptului de reflecție în conceptul de producție, ca și substituția „conștiinței de sine” prin „muncă”, se termină pe linia marxismului occidental într-o aporie. Metacritica hegelienilor de dreapta insistă cu bune temeruri pe faptul că gradul de diferențiere al sistemului, atins în societățile moderne, nu poate fi anulat pur și simplu. Din această tradiție se naște un neoconservatorism care ajunge, firește, la dificultăți de întemeiere atunci când trebuie să explice cum pot fi echilibrate și stabilizate costurile și instabilitățile unui proces de modernizare ce decurge de la sine.

IV. Intrarea în postmodernism: Nietzsche ca placă turnantă

I

Nici Hegel, nici elevii sai directi, de dreapta ori de stanga, nu au vrut vreodată să puna la îndoială realizările modernității — acel ceva din care epoca modernă și-a capătat mandria și conștiința de sine. Epoca modernă stă înainte de toate sub semnul libertății subiective. Aceasta se realizează în societate ca spațiu de joc, asigurat prin dreptul civil, pentru urmărirea rațională a propriilor interese, în stat ca participare cu drepturi egale la formarea voinței politice, în spațiul privat ca autonomie morală și realizare de sine, în cele din urmă în spațiul public (legat de această sferă privată) ca proces de formare care se savarșește prin asimilarea culturii devenite reflexive. Chiar și formele spiritului absolut și ale celui obiectiv au preluat din perspectiva particularului o structură în care spiritul, subiectiv, se poate emancipa de caracterul natural al formelor tradiționale de viață. Aici se despart și se autonomizează din ce în ce mai mult stercile în care individual își duce viața ca *be argens*, *citoyen* și *homme*. Aceleasi separări și autonomizări care creșterea, privite din perspectiva filosofiei istoriei, diuimal emancipării de străvechi dependențe, au fost experimentate ca abstractizare, ca instrainare de totalitatea unui context etic de viață. Religia a fost odata pecetea inviolabilă pusă pe această totalitate. Nu întâmplător această pecete a fost ruptă.

Forțele religioase ale integrării sociale sunt istovite din cauza procesului iluminismului, ce poate fi la fel de puțin anulat, pe cât de arbitrar a fost produs. Iluminismului îi este proprie ireversibilitatea procesului de învățare, întemeiată pe faptul că înțelegerile nu pot fi uite după plac, ci pot fi doar refilate sau corijate prin alte înțelegeri mai bune. Iluminismul poate de aceea să-și compenseze deficiențele doar printr-un iluminism și mai rațional, Hegel și elevii săi trebuie, așadar, să și pună speranțele într-o dialectică a iluminismului în care se pune în valoare rațiunea ca echivalent al puterii unificatoare a religiei. Ei au dezvoltat concepte ale rațiunii ce trebuiau să

îndeplinească acest program. Am văzut de ce și cum au eșuat aceste încercări.

Hegel a conceput rațiunea ca și cunoaștere de sine conciliatoare a unui spirit absolut, stânga hegeliană ca asimilare eliberatoare a forțelor esențiale alienate productiv, însă ascunse, dreapta hegeliană ca și compensare prin amintire a suferinței rupturilor inevitabile. Concepția lui Hegel s-a dovedit prea tare, spiritul absolut ignoră netulburat procesul orientat spre viitor al istoriei și caracterul ireconciliat al prezentului. Împotriva retragerii chietiste a statutului preotesc al filosofilor din realitatea ireconciliabilă, tinerii hegelieni au acuzat dreptul profan al unui prezent ce așteaptă încă realizarea gândului filosofic. Ei au pus în joc un concept al praxisului, care s-a dovedit însă neîndestulător. Acest concept potențează doar acea putere a raționanței absolutizate în raport cu un scop, pe care ei ar trebui totuși s-o depășească. Neoconservativii pot să reproșeze filosofiei praxisului doar complexitatea socială ce se afirmă încăpățânat împotriva tuturor speranțelor revolutionare. Ei modifică în așa fel conceptul lui Hegel de rațiune, încât odata cu raționalitatea se ivește și nevoia de compensare a modernității sociale. Insa nici acest concept nu e îndeșulător pentru a face inteligibilă capacitatea de compensare a unui istorism ce ar păstra în viață forțele tradiției prin intermediul științelor sociale.

Împotriva acestei culturi compensatorii, hrănită din sursele scrierii de tip anticar a istoriei, F. Nietzsche valorifică conștiința modernă a timpului într-un mod asemănător felului în care au făcut-o odinioară tinerii hegelieni împotriva obiectivării filosofiei istoriei a lui Hegel. Nietzsche analizează în a Doua Considerație inactuală despre *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Avantajul și dezavantajul istoriei pentru viață) lipsa de urmărit a unei tradiții culturale disociată de acțiune și împinsă în steră interiorității. „Cunoașterea admisă în exces, fără să apară foamea, ba chiar împotriva nevoii, nu mai acționează acum ca motiv remodelator, ce mână spre exterior, ci rămâne ascunsă într-o anume lume interioară haotică”. Și astfel, întreaga cultură modernă e esențialmente interioară – un manual de formare interioară pentru barbari în exterior.¹⁷⁰ Conștiința modernă, împovărată de cunoașterea istorică, și-a pierdut „forța plastică a vieții” ce îi făcea pe oameni capabili să interpreteze trecutul cu privirea spre viitor și „din forța supremă a prezentului”.¹⁷¹ Deoarece științele spiritului ce procedează metodic depind de un ideal de obiectivitate fals, intangibil, ele neutralizează criteriile necesare vieții și răspândesc un relativism parazitant. „în toate celelalte epoci era altfel,

¹⁷⁰ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke* în 15 volume, vezi G. Colli, M. Montinari, Bln, 1967, vol. 1, citat ca N. în continuare.

¹⁷¹ N., vol. 1, 293 sq.

nu conta cum erai tu (insuți).¹⁷² Lie blochează capacitatea „de a rupe și dizolva din când în când un trecut, pentru a putea trăi în prezent.”¹⁷³ Ca și tinerii hegelieni, Nietzsche adulmecă în admirația istoricistă a „puterii istoriei” o tendință ce se transformă prea ușor în admirație a politicii realiste pentru succesul gol.

Odată cu intrarea lui Nietzsche în discursul modernității argumentarea se modifică fundamental. La început rațiunea fusese concepută în calitate de cunoaștere de sine conciliatoare, apoi ca asimilare eliberatoare, în cele din urmă ca amintire compensatorie, pentru a putea apărea ca echivalent al puterii unificatoare a religiei și pentru a putea depăși, din propriul impuls, rupturile modernității. De trei ori a eșuat încercarea de a face conceptul de rațiune să fie pe măsura programului unui iluminism dialectic. În această constelație, Nietzsche a avut de ales doar între a mai supune încă odată unei critici imanente la rațiunea centrată în subiect și a abandona programul în întregul său. Nietzsche s-a decis pentru a doua alternativă — el a renunțat la o nouă revizuire a conceptului de rațiune și și-a luat la revedere de la dialectica iluminismului. În special denaturarea istorică a conștiinței moderne, inundarea cu conținuturi arbitrare și golirea de tot ceea ce e esențial l-au făcut să se îndoaie de taptul că modernitatea își mai poate crea criteriile din sine însăși — „căci de la noi, noi moderni n-avem chiar nimic.”¹⁷⁴ Nietzsche aplica încă o dată figura de gândire a dialecticii iluminismului la iluminismul istoric, dar cu scopul de sparge carcasa rațională a modernității ca atare.

Nietzsche folosește scara rațiunii istorice — pentru ca la final s-o arunce și să prindă rădăcini în mit, ca alteritate a rațiunii. „Căci originea culturii istorice — și contradicția ei interioară, extrem de radicală, cu spiritul ‘timpului nou’, a unei conștiințe moderne — aceasta origine trebuie să fie din nou recunoscută istoric; istoria trebuie să rezolve problema istoriei înseși — cunoașterea trebuie să se întoarcă împotriva ei însăși — acest triplu ‘trebuie’ reprezintă imperativul ‘timpului nou’, în caz că în el este cu adevărat ceva nou, viguros, ceva original, ceva ce promite viață.”¹⁷⁵ Aici Nietzsche a avut în vedere lucrarea sa *Geburt der Tragödie* (Nașterea tragediei), o cercetare realizată cu mijloace istorice filologice ce-l duce înapoi, în urma lumii alexandrine și a lumii romano-creștine, la începuturi, la „lumea grecească straveche a măreției, a firescului și a omenescului.” Pe acest drum trebuie ca „cei născuți târziu” în modernitate, cu gândirea lor de anticari, să se transforme în

¹⁷² N. vol. 1, 299 sq.

¹⁷³ N. vol. 1, 269.

¹⁷⁴ N. vol. 1, 273.

¹⁷⁵ N., vol. 1, 306.

Pentru aceasta, tânărul Nietzsche a avut în față programul lui Richard Wagner, care și-a început eseuul său despre artă și religie cu propoziția „S-ar putea spune că acolo unde religia devine artistică, arta îi este rezervată să salveze miezul religiei, sesizând conform valorilor sale simbolice simbolurile mince pe care prima vrea să le știe adevărate în credință, pentru a face cunoscut prin expunerea ideală a acestora adevărul profund ascuns în ele”¹⁰⁰. O ceremonie religioasă devenită operă de artă trebuie să depășească, odată cu spațiul public ritualic reînnoit, interioritatea culturii istorice însușite într-un mod privat. O mitologie reînnoită estetic trebuie să anuleze forțele integrării sociale incrementate în societatea concurențială. Ea va descentraliza conștiința modernă și o va deschide experiențelor arhaice. Această artă se va nega ca producere a unui artist individual și va pune „poporul însuși în poziția de artist al viitorului”¹⁰¹. Nietzsche îl slăvește de aceea pe Wagner ca „revoluționar al societății”¹⁰² ca pe cel ce depășește cultura alexandrină. El așteaptă ca de la Bayreuth să pornească efectele tragediei dionisiace – „ca statul și societatea, în genere spațiile goale dintre om și om, să facă loc unui sentiment de unitate foarte puternic, care duce înapoi în inima naturii”¹⁰³.

După cum se știe Nietzsche s-a îndepărtat dezgustat mai târziu de lumea operei wagneriene. Mai interesante decât motivele personale, politice și estetice pentru această rețragere este cauza filosofică ce stă în spatele întrebării: „Cum ar trebui să fie o muzică care să nu mai fie (ca cea a lui Wagner) de origine romantică – ci dionisiacă?”¹⁰⁴. De origine romantică este ideea unei noi mitologii, romantic este și recursul la Dionysos ca zeu care vine. Nietzsche se distanțează totuși de folosirea romantică a acestor idei și proclamă o versiune, evident mai radicală, ce îl depășește pe Wagner. Unde însă se deosebește dionisiacul de romantism?

II

În cel mai vechi program de sistem din 1796-97 găsim deja așteptarea unei noi mitologii ce pune poezia în poziția de învățătoare a umanității. Deja aici se poate recunoaște un motiv ce va fi evidențiat mai târziu de Wagner și Nietzsche, în formele unei mitologii reînnoite, arta trebuie să redobândească

¹⁰⁰ R. Wagner, *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, vol. 10, 211.

¹⁰¹ *ibidem*, 72.

¹⁰² *N.*, vol. 1, 56.

¹⁰³ În „Încercare de autocritică”. Cuvântul înainte la a doua ediție a „Nașterii tragediei”, *N.* vol. 1, 20. Vezi și volumul postum 12, 117.

caracterul unei instituții publice și să desfășoare forța de regenerare a totalității etice a poporului.⁵ În același sens vorbește Schelling, la sfârșitul lucrării sale *System des transzendentalen Idealismus* (Sistemul idealismului transcendent), despre faptul că noua mitologie „nu poate fi invenția unui poet solitar, ci a noi rase ce reprezintă oarecum doar un poet”.⁶ În mod asemănător vorbește Fr. Schlegel în *Rede über die Mythologie* (Discurs despre mitologie): „Poeziei noastre îi lipsește un centru, așa cum fost mitologia pentru poezia celor din vechime, iar acel ceva esențial prin care arta poetică modernă e inferioară celei antice poate fi cuprins în cuvintele: noi nu avem nici o mitologie. Însă... suntem aproape să dobândim una”.⁷ Cele două publicații provin de altfel din anul 1800, ambele meditează, în diferite variante, asupra iden unei noi mitologii.

Cel mai vechi program de sistem conține ideea că arta va analiza filosofia, odată cu noua mitologie, întrucât intuiția estetică este „actalul suprem al rațiunii”. „Adevărul și binele sunt doar în frumusețe întrite.”⁸ Această propoziție poate figura ca moto la „Sistemul” lui Schelling din 1800. În intuiția estetică afla Schelling dezlegarea enigmei felului în care ar putea fi adus eul la conștiință, într-un produs creat din el înșăși, identitatea dintre libertate și necesitate, dintre spirit și natură, dintre activitatea conștientă și inconștientă. „Toemai de aceea pentru filosof arta reprezintă supremul, deoarece ea îi deschide ceea ce e mai sfânt, în care arde oarecum ca într-o flacără, într-o veșnică și originară unire, ceea ce în natură și istorie e separat, și ceea ce în viață și acțiune, ca și în gândire, trebuie să se respingă etern.”⁹ În condițiile moderne ale unei reflecții duse la extrem, arta, și nu filosofia, păzește flacăra acelei identități absolute ce se aprinsese odinioară în cultele festive ale comunităților religioase. Artă, care și-ar redobândi sub forma unei noi mitologii caracterul ei public, n-ar fi numai organon, ci scop și viitor al filosofiei. Aceasta ar putea, după împlinirea ei, să se reverse înapoi în oceanul poeziei din care a izvorât odinioară. „Căre va fi veniga de legătura a întoarcerii științei la poezie, nu e în general greu de spus, căci așa ceva a existat în mitologie. Cum ar putea însă să se nască o nouă mitologie, aceasta este o problemă a cărei elucidare e de așteptat doar de la viitoarele destine ale lumii.”¹⁰

⁵ M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie* (Fla., 1987) 180 sqq.

⁶ Schellings Werke, ediția Schröter, vol. 2, 629.

⁷ Fr. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, vol. 2, 312.

⁸ H., vol. 1, 235.

⁹ Schelling, vol. 2, 628.

¹⁰ Schelling, vol. 2, 629.

Diferența față de Hegel e evidentă – nu rațiunea speculativă, ci doar poezia e în stare, îndată ce devine activă în mod public sub forma unei noi mitologii, să înlocuiască puterea unificatoare a religiei. Schelling crează, co-l drept, un întreg sistem filosofic pentru a ajunge la această consecință. Rațiunea speculativă însăși este cea care se supralicitează prin programul unei noi mitologii. Lueruile stau altfel cu Schlegel care recomandă filosofului să se dezbrace de găteală războinică a sistemului și să împarta, laolaltă cu Homer, locuința în templul nou poezii.¹¹ În mâinile lui Schlegel noua mitologie se preschimbă dintr-o așteptare *intemierată filosofic* într-o *speranță mesianică*, ce se lasă inspirată de semne istorice ce pledează în favoarea faptului că „umanitatea lăptă din toate puterile să și găsească centul. Ea trebuie să piară... sau să întinerească... Îndepărtata Antichitate va fi din nou însuflețită, viitorul cel mai îndepărtat al culturii (Bildung) se anunță deja prin semne prevestitoare.”¹² Temporalizarea mesianică a ceea ce a fost pentru Schelling o intemierată așteptare istorică rezultă din statutul modificat pe care Schlegel îl atribuie rațiunii speculative.

Desigur, aceasta își mutase deja la Schelling centrul de gravitație, rațiunea nu se mai putea sesiza pe sine însăși în mediul propriu al autoreflexiei, ea nu se mai putea regăsi decât în mediul prealabil al artei. Însă ceea ce, potrivit lui Schelling, se poate vedea în produsele artei este totuși rațiunea devenită obiectivă – înfrățirea adevărului cu binele în frumos. Tocmai această unitate o pune Schlegel sub semnul întrebării. El insistă pe autonomia frumosului în sensul că „acesta e separat de ceea ce e adevărat și ceea ce e etic, și că are aceleași drepturi ca și acestea.”¹³ Noua mitologie nu-și datorează forța sa înlanțuitoare unei arte în care se întrădesc *toate* momentele rațiunii, ci darului divinătoriu al poeziei, care se deosebește tocmai de filosofie și știință, de morală și etică. „Caci acesta e începutul oricărei poezii, de a anula mersul și legile rațiunii ce gândește în limite raționale și de a ne transpune din nou în tulburarea frumoasă a fanteziei, în haosul originar al naturii omenești pentru care nu cunoșc până acum un simbol mai frumos decât furnicarul multicolor al vechilor zei.”¹⁴ Schlegel nu mai înțelege noua mitologie ca materializare a rațiunii, ca o estetizare a ideilor ce ar trebui să se unească pe această cale cu interesele poporului. Mai degraba poezia devenită

¹¹ Schlegel, *Kritische Ausgabe*, vol. 2, 317.

¹² Schlegel, vol. 2, 314.

¹³ *Athenäum Fragment Nr.252*, Schlegel vol. 2, 207, cf. K. H. Bohrer, „Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie” în Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne*, Ffm, 1983, 52 sqq.

¹⁴ Schlegel, vol. 2, 314.

autonomă și purificată de adaosurile rațiunii teoretice și practice deschide ușa către lumea puterilor mitice originare. Însă *arta* modernă poate comunica cu izvoarele arhaice ale integrării sociale ce au secat în modernitate. Potrivit acestei versiuni, noua mitologie așteaptă de la modernitatea dezbinată să se raporteze la „haosul originar” ca la alteritatea rațiunii.

Când însă creării noului mit îi lipsește forța de împingere a dialecticii iluminismului, când așteptarea „acelui măreț proces de întinerire universală” nu mai poate fi întemeiată prin filosofia istoriei, mesianismul romantic¹⁹³ are atunci nevoie de o altă figură de gândire. În acest context e interesant faptul că Dionysos, zeul agitat al betiei, nebuniei și al preschimbarilor neîncetate, cunoaște o reevaluare surprinzătoare în romantismul timpuriu.

Într-o epocă a iluminismului ce și-a pierdut încrederea în sine, cultul lui Dionysos a putut fi atractiv, ca și pastrase via, în Grecia antică a lui Euripide și a criticii sofistice, vechile tradiții religioase. Ca motiv decisiv, Frank numește faptul că Dionysos, în calitate de *zeu ce vine*, a putut capta toate speranțele de salvare¹⁹⁴. Cu Semele, o femeie muritoare, Zeus l-a creat pe Dionysos, care a fost urmarit de Hera, soția lui Zeus, cu o mână divină, aceasta împingându-l în cele din urmă la nebunie. De atunci, împreună cu hoarda sa sălbatică de satiri și bacante, Dionysos cutreieră prin Africa de nord și Asia mică, „un zeu străin”, cum spune Hölderlin, care aruncă Apusul în „noaptea zeilor”, lăsând în urmă doar darurile betiei. Însă Dionysos trebuie odată să se întoarcă, reînscut prin mister și eliberat de nebunie. Dionysos se deosebește de toți ceilalți zei greci ca zeu *absent*, a cărui reîntoarcere e pe punctul de a se produce. Paralelele cu Hristos sunt evidente și această trimitire lasând în urmă, până în ziua reîntoarcerii sale, pâine și vin¹⁹⁵. Dionysos are, firește, ceva special prin faptul că el, în excesele sale cultice păstrează oarecum și acea temă a solidarității sociale care a dispărut în cazul Apusului creștin laolaltă cu formele arhaice de religiozitate. În acest fel, de mitul lui Dionysos asociază Hölderlin acea figură specifică a interpretării istoriei care putea purta cu sine o așteptare mesianică și care a rămas activă până la Heidegger. Apusul persistă, de la începuturile sale, în noaptea depărtării zeilor sau a uitării ființei; zeul viitorului va reînnoi forțele pierdute ale originii: zeul ce se apropie își face simțită venirea prin absența sa dureros

¹⁹³ pentru această expresie vezi W. Lange, „Tod ist bei Göttern immer ein Vorteil” în Bohrer (1983), 127.

¹⁹⁴ Frank (1982), 12 sqq.

¹⁹⁵ M. Frank (1982, 257-342) a cercetat această echivalare a lui Dionysos cu Iisus pe exemplul elegiei lui Hölderlin „Brot und Wein”. Vezi de asemenea P. Szondi, *Hölderlin-Studien*, Ffm, 1970, 95 sqq.

constituită, prin „îndepărtarea supremă” căci pe cei părășiți îi face să simtă cu atât mai presant ceea ce le a fost și stras, promițându-le cu atât mai convingător întoarcerea sa: din pericolul cel mare crește și cel ce aduce izbăvirea.¹⁹⁷

Nietzsche nu e tocmai original în acea considerare dionisiacă a istoriei. Teza istorică despre originea corului tragediei grecești din cultul vechi grecesc al lui Dionysos își atinge punctul culminant în critica modernității pornind de la un context ce fusese deja elaborat în romantismul timpuriu. Cu atât mai mult e nevoie să se explice de ce Nietzsche se distanțează de acest fundal romantic. Cheia în acest sens e oferită de echivalarea dintre Dionysos și Iisus, pe care o întâlnim nu numai la Holderlin, ci și la Novalis, Schelling, Creuzer și în întreaga steră a receptării miturilor care a avut loc în romantismul timpuriu. Aceasta identificare a zeului delirant al vinului cu zeul mântuirii creștine este posibilă doar pentru ca mesianismul romantic năzue la o *întinerire* a Apusului, nu însă la o *despărțire* de el. Noua mitologie ar fi trebuit să readuca o solidaritate pierdută, nu însă să tăgăduiască emanciparea care a și provocat îndepărtarea de forțele mitice originare pentru indivizii individualați în raport cu Unul Dumnezeu.¹⁹⁸ În romantism, recursul la Dionysos ar fi trebuit să deschidă doar acea dimensiune a libertății publice în care trebuie să se împlinească, în lumea aceasta, făgăduințele creștine, pentru ca principiul subiectivității – aprofundat și, în același timp, în mod autoritar ajuns să domine prin Reformă și Iluminism – să poată sa-și piardă limitarea sa.

III

Ajuns la maturitate, Nietzsche recunoaște faptul că Wagner, în persoana căruia se „rezumă” modernitatea, împărtășește cu romanticii aceeași perspectivă asupra *împlinirii* încă așteptate a epocii moderne. Tocmai Wagner îl duce pe Nietzsche la „dezamăgire cu privire la tot ceea ce ne mai

¹⁹⁷ Vezi începutul cântului „Patmos”: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch”, în Holderlin, *Sämtliche Werke*, vol. II, edția I. Beissner, 173 (Holderlin înmănuș odată cu: „Unde-i primejdie, sporește și mântuirea” n.t.).

¹⁹⁸ Erich Tausch face în acest context observația că Schelling „re-privește această pragă, a deosebit în mod clar între constința arhaică și cea istorică, între trăsătura mitologică și cea a revelației. „Na «Erită și Timp» se numește așadar programul al Schelling de mai târziu: «Erită și Timp»». Timp il mitic și timpul revelației sunt calitativ diferite” (J. Tausch, „Zur Konjunktur des Polytheismus”, în Rohrer (1983) 463).

rămâne nouă modernilor pentru a ne entuziasma", căci el „un decadent disperat, „cade dintr-o dată în fața crucii creștine”¹⁹⁹ Wagner rămâne deci prizonierul legăturii dintre dionisiac și ceea ce e creștin. În Dionysos el recunoaște în aceeași mică măsură ca și romanticii pe senzuzeul care se eliberează total de blestemul identității, care anulează principiul individuării, și care valorifică polimorfismul în dauna unității Dumnezeului transcendent, anormalitatea în dauna regulamentelor. În Apollo grecii au divinizat individualizarea, respectarea limitelor individului. Însă frumusețea și cumpătarea apolinică ascund doar partea de dedesubt a caracterului titanic și barbar, ce izbucnește în tonul extatic al sărbătorilor dionisiace: „Individul, cu toate limitele și măsurile sale, dispare aici în uitarea de sine a stărilor dionisiace și uită ordinea apolinică”²⁰⁰ Nietzsche pomenește de trimiterea lui Schopenhauer la acea „groaza care cuprinde omul atunci când își pierde dintr-o dată credința în formele de cunoaștere ale fenomenului, în măsura în care principiul rațiunii suficiente ... pare să sufere o excepție. Dacă adăugăm acestei groaze extazul binecuvântat ce apare cu ocazia aceleiași spargerii a *principii individuationis*, din temeiul cel mai lăuntric al omului, ba chiar al naturii, atunci vom înțelege natura dionisiacului.”²⁰¹

Însă Nietzsche nu era doar elevul lui Schopenhauer, el era și contemporanul lui Mallarmé și al simbolistilor, un avocat al ideii de *l'art pour l'art*. În felul acesta în descrierea dionisiacului ca exacerbare a subiectivului până la totala uitare de sine intră și experiența artei contemporane, încă o dată radicalizată în raport cu romantismul. Ceea ce Nietzsche numește „fenomen estetic” se dezvăluie în contactul intens cu sine al unei subiectivități descentrate și eliberate de convențiile cotidiene ale percepției și acțiunii. Abia când subiectul se *pierde* pe sine, când părăsește cursul experiențelor pragmatice spațio-temporale, când e atins de șocul instantaneului, când vede împlinit „dorul după adevărata prezență” (Octavio Paz) și, pierdut, irumpe în clipa de față; abia când categoriile gândirii și faptei raționale se prăbușesc, când normele vieții zilnice sunt încălcate, când iluziile încrezutei normalități sunt distruse – abia atunci se deschide lumea neanticipatului și a surprinzătorului pur și simplu, domeniul aparenței estetice, care, nici ascunsă, nici revelată, nici fenomen, nici esență, nu e nimic altceva decât suprafață. Nietzsche continuă purificarea romantică a fenomenului estetic de toate

¹⁹⁹ N., vol. 6, 431 sq.

²⁰⁰ N., vol. 1, 41.

²⁰¹ N., vol. 1, 28.

mixtiunile teoretice și morale.²⁰² În experiența estetică, realitatea dionisiacă e separată printr-o „fisură a mirii” de cunoașterea teoretică și acțiunea morală, de viața de zi cu zi. Artă deschide mirarea în dionisiac doar ca pretul extazului – e pretul nediferențierii dionisiace, a dizmării pînă individualului, a cort-pînă cu arătări artoale atât în exterior, cât și în interior.

De aceea omul, fără nalt al modernității poate aștepta de la noua mitologie doar acea izbăvire ce suprima orice înlocuire. Această formulare schopenhaueriană a principiului dionisiac imprimă programului unei noi mitologii o tanatră ce fusese străină de meșteșugul romantic – e vorba de o respingere totală a modernității ce și-a pierdut sensul prin nihilism. Odată cu Nietzsche, cărei modernitatea tenantă pentru prima dată la păstrarea continuității emancipator. Rătăcirea centrata în subiect se confruntă cu pînă autenticitate a rașunii. Iar ca instanța opoasă rașunii Nietzsche invocă experiențele, retranspuse în epoca arhaică, ale dezvălirilor de sine ale unei subiectivități descentrate și eliberate de orice limitări ale cogniției și ale activității orientate către un scop, de toate imperativele atilității și moralei. Acea „stăgînire a principiului individualității” devine calea de ieșire din modernitate. Iurește aceasta poate – în caz ca e mai mult decît un citat din Schopenhauer – să se autentifice, doar prin arta cea mai avansată a modernității. Nietzsche se poate înșela asupra acestei contradicții – căci scoate cu forța momentul rașunii – care apare din îndărătnicia domeniului extrem de diferentiat al artei avangardiste, din legătura cu rașunea practică și teoretică și îl împinge în iraționalul transfigurat metafizic.

Deja în „Nașterea tragediei”, în *spatele artei* stă viața. Se găsește și o acea teodicee, potrivit căreia lumea nu poate fi justificată decît ca fenomen estetic.²⁰³ Crușimea adîncă și durerea sunt considerate asemenea plăcerii, ca protecții ale unui spirit creator ce se dădă fără ezitare deslătării distractive a puterii și arbitrarității propriilor construcții aparente. Lumea apare ca o

²⁰² El îl strînză pe Socrate – care cade în greșeala de a crede că gîndirea ajunge pînă la ceea ce mai adău tenanții ale lui – într-un tip teoretic opus artistului: „Dacă tocmai artistul, la orice dezvăluire a adevărului depinde întotdeauna ca privirea fascinată, doar de ceea ce chiar și acum, după dezvăluire, rămîne adev. și omul teoretic savurează și își atîlă mulțumirea în învelişul *armoniei*” (N. vol. 1, 88). La fel de energic se apară Nietzsche de interpretarea morală a esteticului, ce se întinde de la Aristotel pînă la Schopenhauer: „Pentru explicarea mîlului tragic prima cerință este tocmai aceea de a căuți în sfera pur estetică plăcerea lui, proprie, fără a trece pe teritoriul mîlei, al fricii, al morții, al suferințelor. Cum poate ceea ce e arăt și disarmonios conținutul mîlului tragic să frezească o plăcere estencă?” (N., vol. 1, 152).

²⁰³ Această doctrină Nietzsche o formulează în propoziția „Once rău la vederea căruia un zeu se edifică e justificat” (N., vol. 5, 304).

tesatură de deghizări și interpretări ce nu se bazează pe nici o intenție și pe nici un text. Potența creatoare de sens formează împreună cu o sensibilitate ce poate fi alectată într-un mod oricât de variat nucleul estetic al *voinței de putere*. Aceasta e în același timp *voință de aparență*, de simplificare, de mască, de suprafață, iar arta se cuvine să fie considerată drept activitatea propriu-zis metafizică a omului, căci viața însăși se bazează pe aparență, pe înșelare, pe optica, pe necesitatea perspectivismului și a erorii.²⁰¹

Desigur, Nietzsche poate dezvolta aceste idei într-o „metafizică a artistului” doar atunci când reduce la estetic tot ceea ce este și trebuie să fie. Nu trebuie să existe nici fenomene ontice, nici morale, în orice caz nu în sensul în care Nietzsche vorbește de fenomene estetice. Acestui scop al demonstrației îi servesc proiectele cunoscute ale unei teorii pragmatice a cunoașterii și ale unei istorii naturale a moralei, ce reduce deosebirea dintre „adevărat” și „fals”, dintre „bine” și „rău” la preferințele pentru ceea ce e util vieții și pentru ceea ce e nobil.²⁰² Conform acestei analize, în spatele pretențiilor de valabilitate aparent universale se ascund pretențiile subiective de putere ale evaluărilor valorice. Chiar și în aceste pretenții de putere voința strategică a subiecților particulari nu e pusă în valoare. Voința transsubiectivă de putere se manifestă mai degrabă în fluxul și refluxul proceselor anonime de supremație.

Teoria voinței de putere, prezentă în toate evenimentele, oferă cadrul în care Nietzsche explică felul în care apar ficțiunile unei lumi a înținerii și a binelui, precum și aparentele identități ale subiecților cunoscători și moral activi, cum se constituie, odată cu sufletul și conștiința de sine, o sferă a interiorității, cum metafizica, știința și idealul ascetic ajung să domine – și, în cele din urmă, cum rațiunea centrată în subiect datorează acest întreg inventar evenimentului unei preschimbări total masochiste în interiorul cel mai adânc al voinței de putere. Dominația nihilistă a rațiunii centrate în subiect e înțeleasă ca rezultat și expresie a unei pervertiri a voinței de putere.

Deoarece voința nealterată de putere este doar formalarea metafizică a principiului dionisiac. Nietzsche poate să înțeleagă nihilismul prezentului ca noapte a depărtării zeilor, în care se anunța apropierea zeului absent. Poporul rastamacește departarea sa și faptul că el e „dincolo” ca pe o fugă din fața realității – „în timp ce (ea) nu e decât scufundarea, înmormantarea, adâncirea ei în realitate, pentru că el să poată odată să aducă acasă – pornind de la ea, în

²⁰¹ N., vol. 1, 17 sq, vol. 5, 168, vol. 12, 140.

²⁰² J. Habermas, „Zu Nietzsche Erkenntnistheorie”, în *idem, Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Ffm. 1982, 505 sqq.

ea, că el va ieși din nou la lumină, mântuirea acestei realități”²⁰⁸ Nietzsche detinește momentul reînnoirii antichristului ca „bătăie a ceasului amiezii”

într-o ciudată concordanță cu conștiința estetică a timpului propriu lui Baudelaire. La ora lui Pan, ziua își ține rasuflarea, timpul sta neclintit – epuă tranzitorie se unește cu eternitatea.

Nietzsche își dădorează conceptul său de modernitate al teoriei puternic critic demascatoare a rațiunii, ce se pune ca însăși în afara orizontului rațional. Această critică dispune de o anume sugestivitate, întrucât apelaază, cel puțin în mod implicit, la criterii ce sunt împrumutate de la experiențele fundamentale ale modernității estetice. Nietzsche consacră gustul, „adăugând naiv cerului gurii”, ca organ al unei cunoașteri dincolo de adevăr și fals, dincolo de bine și de rău. El însă nu poate să legitimizeze criteriile judecării estetice care au mai rămas, căci transpune experiențele estetice în epoca arhaică și nu recunoaște ca pe un moment al rațiunii capacitatea critică de evaluare, intensificată prin contactul cu arta modernă, capacitate care, cel puțin procedural, e legată încă, în procesul întemeierii argumentative, de cunoașterea obiectivatoare și de înțelegerea morală. Esteticul, ca poartă înspre diomisiac, e ipostaziat mai degrabă ca alteritate a rațiunii. În acest fel, dezvoltările teoriei puternic ajung prinse în dilema unei critici autoreferențiale totale a rațiunii. Privind înapoi la „Nașterea tragediei”, Nietzsche își mărturisește narivitatea tinerească a încercării sale, aceea „de a așeza știința pe tărâmul artei, de a vedea știința prin optica artistului”.²⁰⁹ Dar chiar și la o vârstă mai înaintată, el n-a putut să explice ce înseamnă a practica o critică a ideologiei ce își atacă propriile ei fundamente.²¹⁰ El oscilează în cele din urmă, între două strategii.

Pe de o parte, Nietzsche sugerează posibilitatea unei considerări artistice a luminii realizată cu mijloace științifice, însă printr-o atitudine anti-metafizică antiromantică pesimistă și sceptică. Întrucât stă în slujba filosofiei vomitei de putere, o știință istorică de acest fel ar trebui să poată scăpa de iluzia credinței în adevăr.²¹¹ Atunci ar trebui, firește, ca valabilitatea acestei filosofii să fie presupusă. Nietzsche trebuie de aceea, pe de altă parte, să afirme posibilitatea unei critici a metafizicii ce dezgroapă rădăcinile gândirii metafizice, fără să renunțe la sine însăși ca filosofie. El îl declară pe Dionysos filosof, iar pe sine însuși se declară ultimul discipol și ultimul inițiat al acestui zeu filosof.²¹²

²⁰⁸ N., vol. 5, 336.

²⁰⁹ N., vol. 1, 13 sq.

²¹⁰ vezi *Genealogie der Moral*, N., vol. 5, 5, 398-405.

²¹¹ N., vol. 12, 159.

²¹² N., vol. 5, 238.

Critica lui Nietzsche a modernității a fost dusă mai departe în ambele variante. Omul de știință sceptic, care ar vrea să dezvăluie cu metode antropologice, psihologice și istorice pervertirea voinței de putere, revolta forțelor reactive și nașterea rațiunii centrate în subiect, își găsește urmași în Bataille, Lacan și Foucault, criticul inițiat al metafizicii, ce revendică o cunoaștere specială și urmează nașterea filosofiei subiectului până la începuturile presocratice, își găsește urmași în Heidegger și Derrida.

IV

Heidegger dorea să preia motivele esențiale ale mesianismului dionisiac al lui Nietzsche, însă ținea să scape de aporiile unei critici autoreferențiale a rațiunii. Acel Nietzsche ce procedează „științific” vroia să trimită gândirea modernă dincolo de sine, pe căile unei genealogii a credinței în adevăr și a idealului ascetic, Heidegger, care în această strategie de demascare a teoriei puterii simțea un rest de iluminism ce nu fusese eradicat, l-a urmat cu plăcere pe „filosoful” Nietzsche. Scopul urmărit de Nietzsche prin critica totalizatoare și mustuitoare de sine a ideologiei Heidegger a vrut să-l atingă printr-o destrucție imanentă a metafizicii occidentale. Nietzsche a întins arcuul survenirii dionisiace între tragedia grecească și noua mitologie. Filosofia târzie a lui Heidegger poate fi înțeleasă ca încercare de a muta această survenire de pe scena mitologiei, regândite estetice, pe cea a filosofiei.²¹¹ La început, Heidegger are sarcina de a pune filosofia în locul pe care îl ocupă arta la Nietzsche (ca mișcare contrară nihilismului), pentru ca apoi să transforme în așa fel gândirea filosofică, încât să poată deveni scena osificării și înnoirii forțelor dionisiace. El vrea să descrie apariția și depășirea nihilismului ca început și sfârșit al metafizicii.

Prima prelegere a lui Heidegger despre Nietzsche poartă titlul *Der Wille zur Macht als Kunst* (Voința de putere ca artă). Ea se sprijină înainte de toate pe fragmentele postume ce au fost transformate într-un mod exagerat,

²¹¹ Heidegger s-a ocupat în mod constant cu Nietzsche între 1928 și 1946, asadar între „*Einführung in die Metaphysik*” (Introducere în metafizică), care mărturisea încă urmele fascistației Heidegger, și „*Brief über den Humanismus*” (Scrisoare despre umanism) cu care începe filosofia de după război. Ideea istoriei Fantei s-a format din intensă dezbatere cu filosoful Nietzsche. Acest lucru îl reamintește Heidegger în mod explicit în 1961 în *Cuvântul înainte* la cele două volume care arată această fază a drumului gândirii sale. M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, vol. 1, 9 sq.

V. Împletirea dintre iluminism și mit: Horkheimer și Adorno

Scritorii *întunecați* ai burgheziei ca Machiavelli, Hobbes, Mandeville i-au plăcut întotdeauna lui Horkheimer, cel fascinat de Schopenhauer. Și ei gândeau constructiv, anumite direcții duceau de la discrepanțele lor înspre teoria socială a lui Marx. Scritorii *negri* ai burgheziei, în primul rând Marchizul de Sade și Nietzsche au rupt această legătură. La ei se raportează Horkheimer și Adorno în *Dialectica iluminismului* — cea mai neagră carte a lor —, pentru a putea astfel surprinde în formă conceptuală procesul iluminismului de autodistrugere. Conform propriilor analize, ei nu-și mai pot pune speranțele în forța salvatoare a acestuia. Călăuziți totuși de speranța ironică a celor lipsiți de speranță, de care vorbește Benjamin, ei nu au vrut însă să renunțe la munca conceptului, devenită un paradox. Această dispoziție, această atitudine nu ne mai este proprie. Totuși, sub semnul unui Nietzsche regândit în spirit poststructuralist, se răspândește dispoziția și atitudinea care se aseamănă până la a se confunda cu aceasta. O asemenea contuzie eu doresc să o evit.

Dialectica iluminismului este o carte ciudată. În părțile ei esențiale, cartea s-a născut din notițele luate de Gretel Adorno la discuțiile dintre Horkheimer și Adorno în Santa Monica. Textul a fost terminat în anul 1944 și a apărut trei ani mai târziu la editura Querido în Amsterdam. Exemplare ale acestei ediții au putut fi cumpărate aproape timp de douăzeci de ani. Istoria receptării cărții, prin care Horkheimer și Adorno au influențat evoluția intelectuală din Germania Federală, mai ales în primele ei două decenii, se află într-un raport interesant cu numărul cumpărătorilor ei. Curioasă este de asemenea și compoziția cărții. Ea se compune dintr-o lucrare de mai bine de cincizeci de pagini, din două excursuri și trei anexe. Acestea ocupa mai mult de jumătate din text. Forma mai degrabă confuză a prezentării împiedică la o primă vedere recunoașterea structurii clare a argumentației.

Voi explica, de aceea, mai întâi cele două teze centrale (1). Din judecata asupra modernității rezultă problema care mă interesează pe mine cu referire la situația actuală de ce Horkheimer și Adorno vor să lumineze în mod radical

iluminismul asupra lui însuși (II). Marele exemplu pentru supralicetarea (de sine) totalizatoare a criticii ideologice era Nietzsche. Comparația lui Horkheimer și Adorno cu Nietzsche ne instruește nu numai cu privire la direcțiile contrare în care cele două părți își exercită critica culturii (III) ci ridică și îndoieli asupra procesului repetat prin care iluminismul devine reflexiv (IV).

I

În tradiția iluminismului, gândirea iluministă a fost înțeleasă ca o opoziție la mit și, totodată, drept contratorță în raport cu mitul. Ca *opozitie* deoarece ea opune autorității unei tradiții vechi de generații puterea necostrângătoare a argumentului superior, ca *forță* cu acțiune contrară deoarece trebuie să înfrângă anatema forțelor colective prin înțelegeri dobândite individual și transpuse în motive. Iluminismul contrazice mitul și se sustrage astfel autorității acestuia.²² Acestei opozitii, de care gândirea iluministă este atât de sigură Horkheimer și Adorno încopien teza unei complicități secrete.

Deja mitul este iluminism și, iluminismul se reîntoarce în mit.²³ Această teză anunțată în prefața este dezvoltată în studiul cu același titlu și justificată în forma unei interpretări a *Odisseei*.

Din obiectul filologică anticipată, conform căreia autori ar comite o *petitio principii*, alegând prelucrarea epică târzie a unei moșteniri mitice situată la distanță în timp de Homer, se derivă o preferință metodologică: „În straturile narative ale lui Homer s-au cristalizat miturile, relatările despre ele însă unitatea care a fost extrasă forțat din legendele difuze reprezintă totodată traiectoria de fugă a subiectului în fața forțelor mitice” (DA, 61). În aventurile lui Odiseu, șiret într-o dublă privință, se reflectă preistoria unei subiectivități care se simulează din puterea forțelor mitice. „Lumea mitică nu este patria, ci labirintul din care trebuie evadat de dragul propriei identități”. Dorul de casă este cel care declanșează aventura prin care subiectivitatea, a cărei preistorie este redată de *Odisseea*, seapă de lumea străveche. În faptul că noțiunea de patrie se opune mitului „pe care fasciștii vroiau să-l erueze în patrie rezidă paradoxul cel mai intim al epopeii” (DA, 96 sq.).

Cu siguranță că povestirile mitice îl recheamă pe individ la originile transmise genealogic în succesiunea generațiilor; însă manifestările rituale

²² K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen*, Ffm. 1964.

²³ *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, 10, în continuare citată DA. Cf. și postfața mea la noua ediție, Ffm. 1985.

care trebuie să depășească și să vindece distanțarea vinovată de origini adâncese totodată prapastia.³⁵ Mitul originii păstrează sensul dublu al provenienței ca „avire eliberatoare”³⁶ teama de dezradacinare și ușurarea eliberării. De aceea urmăresc Horkheimer și Adorno violența lui Odiseu până în planul cel mai adânc al acțiunilor sacrificiale, acestora le este propriu un moment de înșelăciune, în măsura în care oamenii se rascumpără de blestemul forțelor razbunătoare oferind înlocuitori valorizați simbolic.³⁷ Acest strat al mitului caracterizează ambivalența unei atitudini a conștiinței pentru care praxisul ritual este deopotrivă real și aparent. Pentru conștiința colectivă este de o necesitate vitală forța regeneratoare a unei întoarceri rituale la origini care garantează coeziunea socială, așa cum a arătat Durkheim, dar tot atât de necesar este caracterul doar aparent al reîntoarcerii la origini, cărora membrul unei colectivități tribale trebuie totodată să li se susțină împotriva ei. Astfel, forțele originii care sunt totodată sacralizate și înșelate, constituie deja în preistoria subiectivității un prim stadiu al iluminismului (D4, 60).

Ar putea fi vorba de o iluminare reușită, dacă distanțarea de origini ar însemna eliberare. Forța magică se dovedește, însă, a fi momentul care întărește și care oprește emanciparea vizată, care prelungește în mod repetat dependența de origini, experimentată, de asemenea, ca și captivitate. De aceea iluminismul numește Horkheimer și Adorno conflictul în întregul lui care trebuie decis între tabere. În acest conflict, constrângerea forțelor mitice trebuie să provoace în mod fatal, în fiecare nou stadiu, revenirea mitului. Iluminismul trebuie să se reîntoarcă în mitologie. Aceasta teză autorn încearcă să o demonstreze, de asemenea, în stadiul odiseic al conștiinței.

Epărcuț *Odiseea* episod cu episod pentru a descoperi prețul pe care experimentatul Odiseu îl plătește pentru faptul că eul său trece înainte de toate aventurile precum spiritul din acele experiențe ale conștiinței despre care relatează fenomenologul Hegel în același mod în care Homer relatează despre aventuri epice. Episoadele se atacează despre pericol, violență și evadare și despre renunțarea autimpasă, prin care eul care invită să stăpânească primejdia își eufecăste identitatea și totodată se desparte de tenacitatea uniunii arbitrice cu natura, atât cea exterioară cât și cea interioară. Cântecul sirenelor amintește de o tenacitate pe care o oferă cântecul „relativ fluctuantă cu natura”, Odiseu se lasă în voia tentatelor ca erinea care se știe deja înclintit

³⁵ K. Hellenen *Deliberation and the State*, Boston Frankfurt 1981, 27 ss.

³⁶ „Experiența conform căreia comandarea simbolică în iluminare prin victimă este reală trebuie să fie străveche. Funchia de subiect atribuită victimei preasavii de raționalitate de modernitate nu poate fi separată de divinizarea victimei de înșelăciune de raționalizare și pretenția că o necruță pe a apoteoza aleasă.” (D4, 66)

- că autorii sunt conștienți de acest risc și în ciuda aparențelor se străduiesc în permanență să și întărească critica culturii,

în tentativa lor recurg la abstracționări și simplificări care pun sub semnul întrebării plauzibilitatea demersului lor

Vreau mai întâi să verific dacă această impresie este corectă

Răzuirea însăși distruge umanitatea care a făcut-o posibilă — această teză de anvergură este demonstrată într-un prim excurs, așa cu amănuntul, prin faptul că procesul iluminismului se datorează *de la început* impulsului unei autoconservări care desligurează rațiunea, deoarece o revendică pe aceasta numai în forma unei dominații raționale (în raport cu un scop) a naturii și a instinctului, tocmai ca rațiune instrumentală. Cu aceasta nu s-a arătat încă faptul că rațiunea rămâne sapasă până în *proclusele ei cele mai tîrziu*, până în știința modernă, până în reprezentările universaliste juridice și morale și până în arta autonomă, dictată lui raționalitatea în raport cu un scop. Aceasta teză este demonstrată în eseu asupra conceptului de iluminism, în excursul asupra iluminismului și moralei, precum și în anexa referitoare la industria culturii.

Adorno și Horkheimer sunt convinși că *știința modernă* s-a împlinit în pozitivismul logic și a renunțat la pretenția empatică de cunoaștere teoretică în favoarea valorificării tehnice. „A gândi ca atare ceea ce este prezent, a descoperi în fenomene nu doar relațiile spațio-temporale abstracte cu ajutorul cărora pot fi înălțate lucrurile, ci a le gândi dimpotrivă ca suprafață — ca momente conceptuale mijlocite care se împlinesc de-abia prin dezvoltarea sensului lor social, istoric, uman — întreaga pretenție a cunoașterii este abandonată” (DI, 39). Critica de mai înainte la adresa înțelegerii pozitivistice a științei se adâncește până la a deveni obiecția globală conform căreia științele însele sunt absorbite de rațiunea instrumentală. Pe finalul lui *Histoire de Juliette* și al lui *Genealogie der Moral*, Horkheimer și Adorno vor să arate mai departe că rațiunea a fost alungată din morală și drept — deoarece odată cu destrămarea imaginilor religios-metafizice despre lume toate criteriile normative și-au pierdut forța în fața autorității — singura rămasă — a științei. „Faptul de a nu trece sub tăcere, ci de a striga în toată lumea imposibilitatea producerii, pornind de la rațiune, a unui argument principal împotriva crimei a stîrnit ura cu care astăzi încă sunt urmăriți toți cei progresiști. Sade și Nietzsche” (DI, 142). Și mai departe: „Totuși au pretins că rațiunea formală ar sta într-o relație mai strînsă cu morală decît cu imoralitatea” (DI, 141). Critica de mai înainte la adresa reinterpretărilor metetice ale moralei se transformă într-un consimțământ sarcastic la scepticismul etic.

Cu analiza culturii de masă, Horkheimer și Adorno vor în cele din urmă să demonstreze că *arta* ce a fuzionat cu distracția este privată de funcția ei inovativă, este golită de toate conținuturile critice și utopice. Factorul prin care opera de artă trece dincolo de realitate nu poate fi cu adevărat separat de stil: totuși, el nu rezidă în armonia realizată, în unitatea îndoielnică dintre formă și conținut, dintre interior și exterior, dintre individ și societate, ci în acele trăsături în care își face apariția discrepanța, în eșecul necesar al aspirației pasionale către identitate. În loc să se expună acestui eșec, în care stilul marii opere de artă s-a negat pe sine din totdeauna, arta proastă s-a cramponat de asemănarea cu altul, de surrogatul identității. Industria culturii, în cele din urmă, institue imitația în mod absolut" (124, 156). Critica de mai înainte la adresa a ceea ce este pur afirmativ în cultura burgheză se adâncește până la a deveni furie neputincioasă în fața jastei ironice a acelei judecăți, pretins nerevizuibile, pe care cultura de masă o emite asupra unei arte care fusese din totdeauna ideologică.

Argumentația umicează, deci, când este vorba de știință, morală și artă, aceeași schemă: deja separarea domeniilor culturale, destramarea rațiunii substanțiale încorporate încă în religie și metafizică epuizează în asemenea măsură momentele izolate ale rațiunii, rupte din corelația lor, încât acestea regresează într-o raționalitate pusă în slujba unei autoconservări devenite sălbatice. În modernitatea culturală, rațiunea este debarasată definitiv de pretenția ei de valabilitate și este asimilată pur și simplu cu puterea. Capacitatea critică de a lua poziție prin „da” sau „nu”, de a deosebi între enunțuri valide și nevalide este subminată, pretențiile de putere și de valabilitate mirând într-o fuziune tulbură.

Dacă se reduce critica rațiunii instrumentale la acest nucleu, devine atunci clar motivul pentru care *Dialectica Iluminismului* simplifică inevitabil, de o manieră surprinzătoare, imaginea modernității. Demnitatea proprie modernității culturale rezidă în ceea ce Max Weber a numit diferențierea obstinată a sferelor culturale. Cu aceasta însă, forța negației, capacitatea de a diferenția între „da” și „nu” nu este slăbită, ci mai degrabă potențată. Căci acum întrebările privitoare la adevăr, cele referitoare la dreptate și gust sunt tratate și elaborate după propria lor logică. Odată cu economia capitalistă și statul modern se consolidează și tendința de a introduce chestiunile legate de valabilitate în orizontul limitat al raționalității în raport cu un scop proprie subiecților care se autoconservă sau sistemelor care și conservă conținutul. Cu această inclinație către o regresie socială a rațiunii concurează, însă, constrângerea demnă de luat în seama indusă de raționalizarea imaginilor despre lume și a lumilor vieții, la diferențierea progresivă a unei rațiuni care

adoptă în acest demers o formă procedurală. Cu asimilarea naturalistă a pretențiilor de valabilitate cu cele de putere, cu distrugerea capacității critice concurează de apariția unei culturi de specialiști, în care o sferă articulată de valabilitate ajută pretențiile de adevăr propozițional, de corectitudine normativă și de veracitate să accedă la *sensul propriu* și chiar la o *viața proprie* ezoterică periclitată din nou prin ruperea de praxisul comunicativ cotidian.

Dialectica iluminismului nu apreciază la adevărata valoare conținutul rațional al modernității culturale, care este fixat în idealurile burgheze (și care astfel este, de asemenea, raționalizat). Mă gândesc la dinamica teoretică proprie care împinge neîncetat științele și, de asemenea, reflexia de sine a științelor *dincolo* de generarea de cunoștințe valorificabile tehnic, mă gândesc mai departe la fundamentale universaliste ale dreptului și moralei, care și-au găsit *de asemenea* o întruchipare (chiar dacă una mereu distorsionată și imperfectă) în instituțiile statelor constituționale, în formele formării democratice a voinței, în modelele individualiste ale constituirii identității. Mă gândesc, în sfârșit, la productivitatea și la forța bulversantă a experiențelor estetice fundamentale, pe care o subiectivitate eliberată de imperativele activității orientate către un scop și de convențiile percepției cotidiene le extrage din propria ei descentrare — experiențe care acced în discursurile operelor artei avangardiste la reprezentare, în discursurile criticii de artă la limbaj și în registrele valorice îmbogățite în mod inovativ ale realizării de sine la un *anume* elect iluminist — cel puțin la efecte instructive de contraste.

Dacă aceste cuvinte-cheie pentru scopul argumentației mele ar fi suficient completate, ele ar putea susține impresia intuitivă, am putea spune prudent, de incompleținutudine și unilateralitate, pe care o lasă la prima vedere lectura acestei cărți. Cititorul dobândește pe drept sentimentul că prezentarea revelatoare nu ia în considerare trăsături esențiale ale modernității culturale.

Apoi se impune întrebarea cu privire la *motivele* care i-au putut determina pe Horkheimer și Adorno să și plaseze critica iluminismului la un nivel atât de *profund* încât proiectul iluminismului însuși să fie perichitat, *dialectica iluminismului* nu mai lasă aproape nici o perspectivă de evadare din mitul, coagulat în putere obiectuală, al raționalității în raport cu un scop. Pentru a clarifica această întrebare vreau să identific mai întâi locul pe care îl ocupă în procesul global al iluminismului critica marxistă a ideologiei, pentru a afla apoi de ce Horkheimer și Adorno credeau că trebuie să abandoneze și totodată să supraliciteze critica de acest tip.

II

Modul de gândire mistic l-am cunoscut până acum doar sub aspectul comportării ambigue a subiectului față de forțele originii, deci din perspectivă *emanipării*, perspectivă centrală pentru constituirea identității. Horkheimer și Adorno concep iluminismul ca pe o încercare nereușită de a scăpa de puterile destinului. Golul dezolant al emancipării reprezintă forma în care blestemul forțelor mitice îi ajunge din urmă pe cei care vor să scape. O *altă dimensiune* a descrierii gândirii mitice ca și a gândirii luminate este exprimată doar în puține locuri, acolo unde calea demitologizării este determinată de transformare și *diferențiere a conceptelor fundamentale*. Mitul datorează forța totalizatoare, cu care el ordonează toate fenomenele percepute la suprafață într-o rețea de corespondențe, de relații de asemănare și contrast, unor concepte fundamentale în care este corelat categorial ceea ce înțelege rea modernă a lumii nu mai poate reuni laolaltă. De exemplu, limba, mediul reprezentării nu este încă atât de detașată de realitate încât semnul convențional să fie separat total de conținutul semantic și de referent, imaginea lingvistică a lumii rămânând împletită cu organizarea lumii. Moștenirile mitice nu pot fi revizuite fără a periclită ordinea lucrurilor și identitatea genealogică din ea. Categoriile valabilității precum „adevărat” și „fals”, „bine” și „rau” sunt încă amestecate cu categorii empirice precum amăgire, cauzalitate, sănătate, substanță și putință. Gândirea mistică nu permite nici o diferențiere conceptuală de bază între lucruri și persoane, insufletit și neînsufletit, între obiecte care pot fi manipulate și agenți cărora le atribuim acțiuni și expresii verbale. De abia demitologizarea rupe acea vîrjă care *noua* ne apare ca o confuzie între natură și cultură. Procesul iluminismului duce la desocializarea naturii și la denaturalizarea lumii omului; odată cu Pragel el poate fi conceput ca *decentrare a imaginii lumii*.

Imaginea transmisă a lumii este în cele din urmă temporalizată și poate fi distinsă de lumea însăși, ca interpretare ce poate fi schimbată. Această lume exterioară se diferențiază în lumea obiectivă a ființării și lumea socială a normelor (sau a relațiilor interpersonale reglate normativ), ambele se disting de lumea interioară a trăirilor subiective. Acest proces se prelungește, așa cum a tratat Max Weber, în raționalizarea imaginilor despre lume, care le datorează la rândul lor, în ipostaza de religie și metafizică, demitologizării. Acolo unde raționalizarea, precum în cazul tradiției occidentale, nu se oprește în fața conceptelor fundamentale teologice și metafizice, sfera contextelor de valabilitate nu este doar purificată de opiniile empirice, ci

este, de asemenea, diferențiată intern pe considerentele adevărului, ale corectitudinii normative și ale veracității subiective sau ale autenticității.²²⁸

Dacă descriem acest proces dintre mit și iluminism ca formare a unei înțelegeri descentrate a lumii, atunci poate fi indicat în dramă și locul unde poate apare procedeul criticii ideologiei. Doar atunci când au fost separate raporturile de sens și cele obiective, relațiile interne și cele externe, doar atunci când știința, morala și arta sunt specializate fiecare pe o pretenție de valabilitate, când urmează fiecare *propria* logică și sunt purificate de reziduurile cosmologice, teologice, cultice, de-abia atunci poate apărea suspiciunea că autonomia valabilității pe care o pretinde o teorie, fie ea doar empirică sau normativă, este aparentă, căci în porii ei s-au strecurat interese și pretenții tăcute de putere. Critica care este inspirată de o asemenea suspiciune vrea să aducă dovada că teoria *suspectă* exprimă *a tergo*, în enunțurile pentru care revendică frontal valabilitate, dependențe pe care nu le poate mărturisi fără pierderea credibilității. Critica devine critică a ideologiei atunci când vrea să arate că valabilitatea teoriei nu s-a desprins suficient de contextul apariției, că în spatele teoriei se ascunde un nepermis *amestec de putere și valabilitate* și că ea îi mai datorează acestuia și reputația sa. Critica ideologiei vrea să arate, la un nivel în care diferența supărătoare între raporturi de sens și raporturi obiectuale este constitutivă, modul în care tocmai aceste relații interne și externe produc confuzie – și se încurează deoarece pretențiile de valabilitate sunt determinate de raporturi de putere. Critica ideologiei nu este ea însăși o teorie care concurează cu o alta; ea se servește doar de anumite presupoziii teoretice. Sprijinită pe acestea, ea *contestă* adevărul unei teorii suspecte *dezvăluindu-i lipsa de veracitate*. Ea duce mai departe procesul Iluminismului prin aceea că descoperă o greșală categorială care se credea a fi depășită într-o teorie ce presupune o înțelegere demitologizată a lumii, dar care dovedește că e captivă în mit.

Cu acest tip de critică, iluminismul devine pentru prima dată reflexiv; el se exercită doar asupra propriilor produse – teoriile. Totuși drama iluminismului ajunge la punctul său culminant atunci când critica ideologiei devine pasibilă ea însăși de bănuiala că nu (mai) produce adevăruri – și iluminismul devine pentru a doua oară reflexiv. Îndoiala se extinde atunci și asupra rațiunii, ale cărei unități de măsură critica ideologiei le-a găsit în idealurile burgheze și le-a înțeles doar literal. Acest pas îl face *dialectica iluminismului* – ea face critica să fie autonomă față de propriile fundamente. De ce, oare, Horkheimer și Adorno se simt constrânși să facă acest pas?

²²⁸ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm. 1981, vol. I, cap. II

marxism

Teoria Critică a fost dezvoltată mai întâi în cercul din jurul lui Horkheimer, pentru a prelucra dezamăgirile politice legate de revoluția care nu a mai avut loc în Vest, de evoluția stalinistă din Rusia sovietică și de victoria fascismului în Germania; ea trebuia să explice eșecul prognozelor marxiste, fără a întrerupe însă legăturile cu intențiile marxiste. Pe acest fundal devine de înțeles de ce s-a încetățenit în cei mai întunecați ani ai celui de-al doilea război mondial impresia că ultima scânteie de rațiune a dispărut din această realitate, lăsând în urmă în mod dezolant ruinele unei civilizații dezbinată. Ideea unei istorii naturale, pe care tânărul Adorno o preluase de la Benjamin²²⁹, părea că s-a realizat în mod neprevăzut. Istoria împietrise, în clipa accelerării ei maxime, în natură, se transformase în Golgota unei speranțe devenite de nerecunoscut.

Totuși, asemenea explicații psihologice și din perspectiva istoriei contemporane nu pot pretinde interes în contexte teoretice, decât în măsura în care conțin trimiteri la un motiv sistematic. Experiențele politice trebuiau cu adevărat să afecteze presuposițiile istorico-materialiste fundamentale, pe care cercul de la Frankfurt se mai sprijinea încă în anii treizeci.

Într-una din „însemnările” (adăugate nesistematic) despre filozofie și diviziunea (științifică) a muncii se găsește un pasaj unde se poate citi un reziduu din vremurile clasice ale Teoriei Critice. Filozofia, se spune aici, „nu recunoaște norme abstracte sau scopuri care ar fi practicabile în opoziție cu cele valabile. Libertatea ei față de sugestia existentului rezidă tocmai în faptul că ea *acceptă idealurile burgheze, fără a avea nici o înțelegere pentru ele*, indiferent dacă acestea sunt cele anunțate chiar și desfigurat de reprezentanții ordinii existente, sau cele recognoscibile ca sens obiectiv al instituțiilor, ca sens tehnic sau cultural, în ciuda oricărei manipulări” (DA, 292). Prin aceasta, Horkheimer și Adorno amintesc de figura criticii ideologice marxiste, care pleca de la faptul că potențialul rațional exprimat în „idealurile burgheze” și gândit în „sensul obiectiv al instituțiilor” arată o dublă față: pe de o parte, ea conferă ideologiilor clasei dominante *aparența înșelătoare a unor teorii convingătoare*, pe de altă parte, ea oferă punctul de pornire pentru o critică care se exercită *îmanent la adresa acestor configurații* care ridică la rang de interes general ceea ce de fapt nu servește decât părții dominante a societății. Critica ideologiei a descifrat în ideile abuziv folosite o parte ascunsă a rațiunii existente, și a citit aceste idei ca pe o indicație care a fost confirmată prin mișcări sociale, în măsura în care s-au dezvoltat forțe de producție excedentare.

²²⁹ T. W. Adorno, *Ges. Schriften*, vol. I, Ffm. 1973, 345 sqq.

4 Autorii Teoriei Critice au păstrat în anii treizeci o parte a încrederii, specifice filozofiei istoriei, în potențialul rațional al culturii burgheze, eliberat sub presiunea forțelor dezvoltate de producție; pe aceasta s-a întemeiat, de asemenea, acel program de cercetare interdisciplinar care s-a cristalizat în volumele revistei *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932-1941). Helmut Dubiel a arătat, cu referire la dezvoltarea Teoriei Critice timpurii, de ce acest capital de încredere s-a erodat atât de mult la începutul anilor patruzeci²³⁰, încât Horkheimer și Adorno au considerat critica marxistă a ideologiei drept epuizată și nu mai credeau că pot realiza promisiunea unei teorii critice a societății cu mijloacele științelor sociale. În loc de aceasta, ei practică o radicalizare și o supralicitate de sine a criticii ideologiei, pe care iluminismul trebuie să o lumineze cu privire la sine însuși. Prefața la *Dialectica iluminismului* începe cu mărturisirea: „Dacă noi am remarcă deja de mulți ani că în practica modernă a științei marile descoperiri sunt plătite cu o fărâmițare crescândă a culturii teoretice, credeam totuși că realizarea noastră se limitează în primul rând la critica sau continuarea doctrinelor de specialitate. Ea trebuia să rămână legată, cel puțin tematic, de disciplinele tradiționale, de sociologie, psihologie și teoria cunoașterii. Fragmentele pe care le-am unificat aici arată însă că trebuie să renunțăm la acea încredere”. (DA, 5)

p În cazul în care conștiința devenită cinică a scriitorilor negri exprimă adevărul asupra culturii burgheze, critica ideologiei nu păstrează nimic la care ar putea apela; și dacă forțele de producție intră într-o simbioză nesănătoasă cu relațiile de producție, pe care trebuiau la un moment dat să le distrugă, nu mai există atunci nici o dinamică în care critica și-ar putea pune speranța. Horkheimer și Adorno își văd clătinate fundamentele criticii ideologiei – și doresc, totuși, să rămână legați de figura de bază a iluminismului. Astfel, ei aplică încă o dată la procesul iluminismului în întregul lui ceea ce iluminismul a efectuat cu mitul. Critica devine totală prin aceea că se întoarce împotriva rațiunii ca fundament al propriei ei valabilități. Cum trebuie înțeleasă această totalizare și autonomizare a criticii?

III

Suspiciunea față de ideologie devine totală, însă fără a schimba direcția. Ea se îndreaptă nu doar împotriva funcției iraționale a idealurilor burgheze, ci și împotriva potențialului rațional al culturii burgheze înseși și se

²³⁰ H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Ffm, 1978, Partea A.

